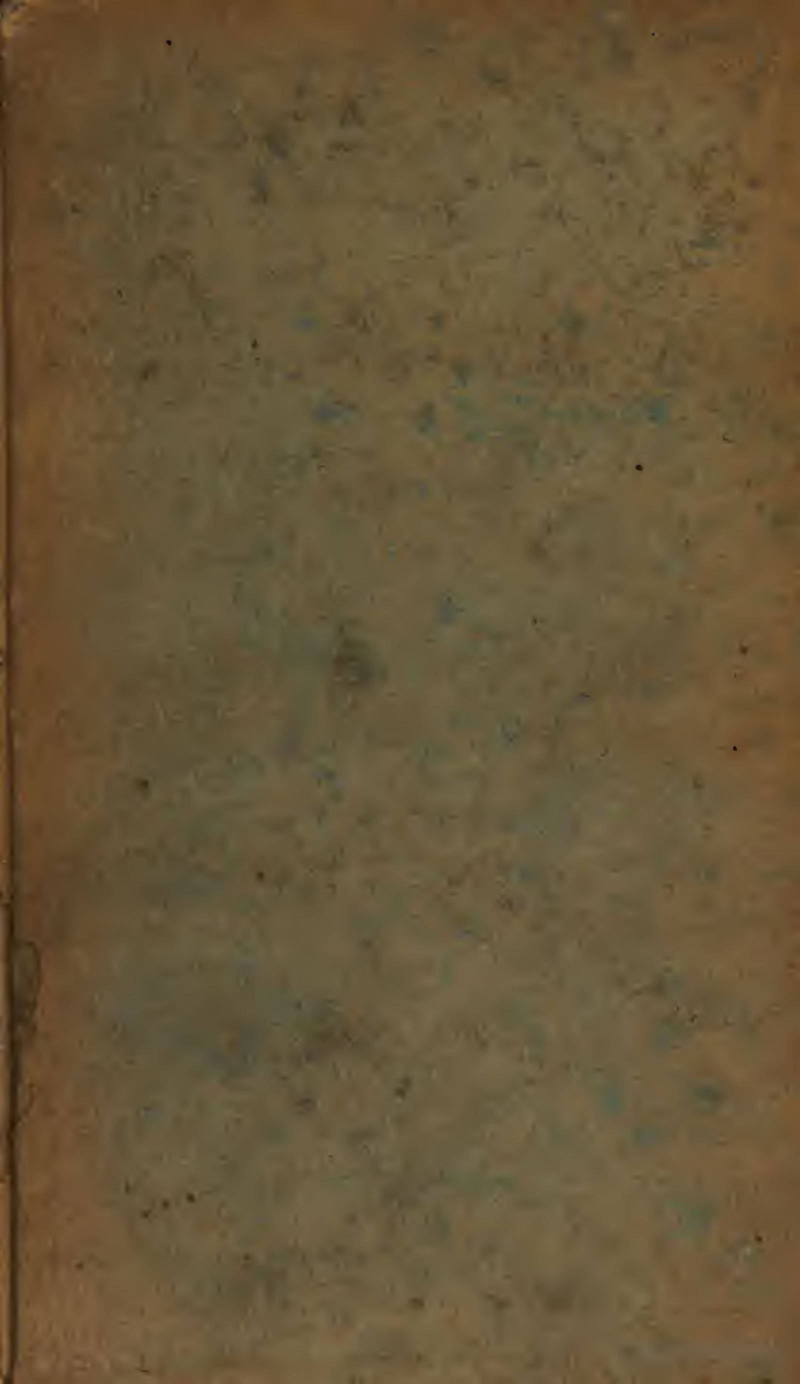


Humel
1791

Erläuterungen

über

des Herrn Professor Kant

Critik

der

reinen Vernunft.

Von

Johann Schulze,

Königlicher Preußischer Hofprediger.

Neue und verbesserte Auflage.

Frankfurt und Leipzig.
1791.



Vorrede.

Die Critik der reinen Vernunft, welche Herr Professor **Kant** der gelehrten Welt vor drey Jahren überliefert hat, ist ohne Zweifel die auffallendste und wichtigste Erscheinung, die sich im Felde der speculativen Weltweisheit ereignen konnte. Dieses Werk, das in Ansehung der Neuheit seines Gegenstandes und der Behandlung desselben ganz Original, und in Ansehung der durchdringenden Scharfsinnigkeit und der kaum erreichbaren Tiefe, die es durchgehends auszeichnen, beynahe das einzige seiner Art ist, zeigt mit apodictischer Gewißheit, nicht nur, daß alle bisherige metaphysische Systeme lauter Sophisterey und leerer Dunst sind, sondern es entdeckt auch den Weg, auf welchem wir endlich einmal zu einer Metaphysik kommen können, die zuverläßig und für unsere Vernunft vollkommen befriedigend sey. Und dieses Werk ist nicht eine Probeschrift eines raschen Jünglings, oder ein Gewebe sinnreicher Extemporaleinfälle eines begeisterten Schwärmers, dem Systeme

und Welten umschaffen, eben so leicht ist, als seine Frisur umwandeln, sondern ein Werk eines Mannes, den Deutschland schon lange als einen seiner größesten Philosophen ehrt, ein Lehrgebäude, das bis auf die kleinsten Bruchstücke aufs tiefste durchgedacht ist, dessen Gründung und Aufführung der ruhige Forscher den größesten Theil seines Lebens gewidmet, über dessen Idee er schon vor neunzehn Jahren mit dem berühmten Lambert correspondirte *), und deßen erste Grundlage er bereits vor vierzehn Jahren in seiner Inauguraldisputation **) bekannt machte.

Ein Werk von dieser Art verdient nicht nur die Aufmerksamkeit eines jeden, dem die Berichtigung und Erweiterung unserer allgemeinen Vernunfterkentnisse nicht gleichgültig ist, sondern auch die genaueste und sorgfältigste Prüfung der Kenner. Die Deduction der Unrechtmäßigkeit unserer metaphysischen Besizzungen ist nun einmal im Archiv der philosophischen Geschichte unsers Jahrhunderts vollständig niedergelegt. Sie darinn ungeprüft liegen lassen, wäre

also

*) Joh. Heinrich Lamberts deutscher gelehrter Briefwechsel, herausgegeben von Joh. Bernoulli. Erster Band. S. 340.

**) De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis. Reg. die XXI. Aug. 1770.

also ein stillschweigendes Geständniß, daß **Kant** Recht habe, und daß wir nunmehr entweder nach seiner Art philosophiren, oder uns alles weitern Philosophirens gänzlich begeben wollten. Das Letztere wäre, wie Kant sehr naiv anmerkt, wohl eben so viel, als der Entschluß, um keine unreine Luft mehr einzuathmen, uns lieber des Athemholens gänzlich zu enthalten. Das erstere aber setzt schon an sich Kentniß und Untersuchung des Kantschen Systems voraus.

Indessen hat dieses wichtige Werk das eigene Schicksal, daß man fast allgemein über unüberwindliche Dunkelheit und Unverständlichkeit desselben klagt. Oeffentliche Beweise hievon sind unter andern die beiden Recensionen desselben in den Göttingschen gelehrten Anzeigen, und in der allgemeinen deutschen Bibliothek. Daß nun ein Buch, wie die Critik der reinen Vernunft, wo der Gegenstand der Untersuchung die ursprüngliche Grundlage und Möglichkeit alles Empfindens und Denkens, mithin gerade die feinste und tiefste unter allen Speculationen betrift, wo in jeder Materie eine gänzliche Abstraction von allem Sinnlichen erfordert wird, und die Vernunft ganz für sich allein ohne alle Beihülfe sinnlicher Bilder arbeiten muß, wo überdem jeder Tritt noch ungebahnt, wo jede eröfnete Aussicht ganz fremd und unerwartet, wo alles zusammen, Vorstellung und Sprache, gleich

neu und ungewohnt ist, — daß ein solches Buch nicht populär und jedem verständlich seyn kann, daß es selbst geübten Denkern sehr schwer und anstrengend zuweilen auch dunkel bleiben, und bey seiner beträchtlichen Größe auch den geduldigsten Leser ermüden muß, dieses ist, denke ich, wohl gar nichts Befremdendes. Daß man aber daßelbe beinahe als ein versiegeltes Buch, das niemand öfnen kann, oder als eine solche Tiefe ansieht, die auch Philosophen durch das Tageslicht des gemeinen Menschenverstandes vergeblich zu erhellen suchten — das ist in der That befremdend.

Dieses unerwartete Schicksal, das dem Verfasser natürlich sehr unangenehm seyn muste, hatte inzwischen für das Publikum den günstigen Erfolg, daß es durch die **Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können**, welche Herr Prof. Kant im vorigen Jahre herausgab, eine sehr schäzbare Erläuterung seiner Critik erhielt. In der That verbreiten diese über das System des Verfassers manches angenehme Licht. Gleichwohl ist hiedurch die Klage über die Unverständlichkeit desselben bis jezt noch wenig vermindert worden. Ja es scheint beynahe, daß man vor den Prolegomenen fast nicht weniger zurückbebt, als vor der Critik. So viel ich davon einsehe,

sehe, kann vielleicht der Grund hievon darin liegen: So deutlich auch der Anfang der Prolegomenen den eigentlichen Zweck der Critik enthält, so sind sie doch im weitern Fortgange in einigen Stellen zu weitläuftig, und mit vielen Nebenumständen durchflochten, als daß man die eigentliche Kette der Schlüsse bemerken und festhalten könnte. Hier wurde der Verfasser dunkel, bloß weil er zu deutlich seyn wollte. In den mehresten Materien aber sind sie für sich allein gar nicht verständlich, sondern erfordern nothwendig schon eine Bekantschaft mit der Critik, und eine Vergleichung mit dieser. Diese Vergleichung aber ist eine so äußerst mühsame und schwierige Sache, daß man statt der gesuchten Aufklärung sehr oft nur in noch größere Verwirrung geräth. Hiezu kommt noch, daß die Critik die synthetische Methode befolget, die hier die eigentliche der Natur der Sache angemessene ist, die Prolegomena dagegen analytisch verfahren, mithin zwar die Einsicht in die ganze Sache wirklich bereichern, aber dem Leser, der schon Mühe hat, auf dem einen Wege fortzukommen, durch die Leitung auf diesen zweiten, die Uebersicht des Ganzen mehr erschweren, als befördern.

Dem sey indessen, wie ihm wolle, so hat die Critik der reinen Vernunft nun einmal das besondere Schiksal, daß sie selbst für den größten Theil des

gelehrten Publikums eben so viel ist, als ob sie aus lauter Hieroglyphen bestünde. Sollte es also nicht mehr, als bloße Vermuthung seyn, daß eine kurze allgemein verständliche Zergliederung dieses wichtigen Werks jedem forschenden Freunde der Wahrheit eben so angenehm seyn dürfte, als sie zur künftigen zweckmäßigen Prüfung desselben, und eben hiedurch zu weitern Fortschritten in der Philosophie, unentbehrlich zu seyn scheint? Es scheint zwar eine nicht geringe Vermessenheit für den zu seyn, der sich zu einem solchen Unternehmen stark genug glaubt. Allein wenn ich mir ohne Vermessenheit zu sagen getraue, daß das so dunkle System der Vernunftcritik mir, der ich mich doch so wenig zu den Metaphysikern von Profeßion zählen kann, durch bloß wiederholtes Lesen und Durchdenken in einem Zeitraum von kaum drey viertel Jahren eben so helle und so geläufig geworden, als irgend eins von denen, die ich vorher durchdacht habe; so sehe ich nicht ab, warum es nicht jedem denkenden Kopfe eben so helle und geläufig werden sollte, wenn ich ihm das, was ich erst aus einem weitläuftigen Werke durch viele Mühe hervorsuchen muste, in einer kurzen Uebersicht von wenigen Bogen darstelle.

Da ich nicht eher, als vorigen Sommer, die nöthige Muse fand, die Kantische Critik im Zusammen-

menhange durchzulesen; so war mein erster Plan bloß dahin gerichtet, ihren Inhalt mit einer kurzen Prüfung in einer ausführlichen Recension mit Weglassung aller neuen Kunstwörter, so populär, als möglich zu zergliedern. Um mich vollkommen zu versichern, ob ich den Sinn der Critik auch überall richtig getroffen, schickte ich die Anzeige des Inhalts, die aber schon bey weitem die Grenzen einer Recension überstieg, dem Herrn Verfasser zur eigenen Entscheidung zu, und die freundschaftliche Antwort desselben gab mir hievon sehr bald die angenehmste Gewißheit. „Es macht mir, schrieb er unter andern, ungemein „viel Vergnügen, Sie an meine Versuche mit „Hand anlegen zu sehen, vornehmlich aber die „Allgemeinheit der Uebersicht, mit der Sie allenthal„ben das Wichtigste und Zweckmäßigste auszuheben, „und die Richtigkeit, mit welcher Sie meinen Sinn „zu treffen gewust. Dieses Letztere tröstet mich vor„züglich für die Kränkung, fast von niemand ver„standen worden zu seyn, und nimmt die Besorg„niß weg, daß ich die Gabe, mich verständlich zu „machen, in einem so geringen Grade, vielleicht in „einer so schweren Materie gar nicht besizze, und „alle Arbeit vergeblich aufgewandt haben möchte. „Nun da sich ein Mann findet, der einen Beweis „abgiebt, daß ich verstanden werden könne, und zu„ gleich ein Beispiel, daß meine Aufsäze nicht ganz

„unwürdig seyen, durchgedacht zu werden, um sie
„zu verstehen, und hernach allererst ihren Werth
„oder Unwerth zu beurtheilen: so hoffe ich, es werde
„die Wirkung thun, die ich wünsche, nämlich die
„längst zurückgelegte Sache der Metaphysik aufs
„neue vorzunehmen und zur Entscheidung zu brin-
„gen.„ Ich wurde hievon sowol in verschiedenen
persönlichen Unterredungen, als auch durch mehrere
gütige Zuschriften, noch vollkommener versichert,
wobey Herr Prof. Kant allemal den Wunsch äußerte,
daß ich meinen Aufsatz nicht in ein Journal einrücken
lassen, sondern ihn noch ausführlicher eingerichtet als
eine besondere Schrift herausgeben, und darin zu-
gleich mich über die eigentliche Art auslassen möchte,
wie die Untersuchung seines Werks, wenn sie für
die Wissenschaft den gewünschten Vortheil haben soll,
anzustellen sey. So schrieb er mir unter andern bald
nachher bey Mittheilung der Recension seiner Critik
in der allg. deutsch. Bibliothek ausdrücklich: „Da
„Sie, wie mir gesagt worden, das Resultat Ihres
„Urtheils schon aufgesetzt haben, so halte ich diese
„Ihre Theilnehmung für so wichtig, daß ich wün-
„sche, Sie möchten der Vollendung derselben noch
„einigen Aufschub geben, um, wo möglich, dem
„metaphysischen Publikum einen Wink zu geben,
„wie, in welcher Ordnung, und nach welcher, auf
„die wesentliche Punkte zu Anfangs allein zu rich-
„tenden

„tenden Aufmerksamkeit, die Untersuchung hierüber „anzustellen, und die Grenze aller unserer Einsicht „in diesem Felde sicher zu bestimmen wäre. Denn „auf diese Art allein kann ein für die Wissenschaft „vortheilhafter Ausgang gehoffet werden, es mag „nun von meinen Versuchen viel oder wenig übrig „bleiben.„

Dergleichen wiederholte Erklärungen, die mich hinreichend überzeugen konnten, daß ich den Inhalt der Vernunftcritik richtig gefaßet, nebst der wirklichen Erfahrung, daß mein Aufsatz auch andern, die mit dem Werke selbst theils nur wenig, theils noch gar nicht bekannt waren, vollkommen deutlich und verständlich war, schienen mir eine Aufforderung zu seyn, dem Wunsche des Verfassers gemäß, meinen Aufsatz durch mehrere Ausführlichkeit noch gemeinnüzziger zu machen. Da ich aber bald einsahe, daß ich meinen Zweck immer nur unvollkommen erreichen, und bey aller Deutlichkeit in der Auseinandersezzung des eigentlichen Systems der Critik dennoch schwerlich bey meinen Lesern allen Mißverstand gänzlich verhüten könnte, wofern ich nicht ins Detail ginge, und den ganzen Gedankengang des Verfaßers durch alle Abschnitte der Critik speciell verfolgte, so entschloß ich mich endlich zu der mühsamen Arbeit, den Abriß der Critik, nach allen ihren Säzzen und deren

ren Beweisen so vollständig zu machen, daß ein jeder aus demselben allein die völlige Bekantschaft mit dem ganzen Inhalte derselben erlangen könnte, ohne daß er erst die beschwerliche Mühe anwenden dörfte, dieses weitläuftige Werk selbst darüber zu Rathe zu ziehen. Um aber zugleich denen, die gerne mit eigenen Augen sehen, und aus der Quelle selbst zu schöpfen wünschen, auch das Lesen der Critik auf die möglichste Art zu erleichtern, so änderte ich meinen anfänglichen Entschluß, die neue Terminologie des Verfassers gänzlich wegzulassen, und wählte vielmehr den Weg, bey jeder Materie zugleich die dahin gehörigen neuen Kunstwörter deutlich zu erklären, bey ihrem nachmaligen Gebrauch aber nur sehr sparsam zu seyn. Auf diese Weise hoffe ich, für jede Classe meiner Leser gesorgt zu haben.

Da ich mich einmal mit der Critik der reinen Vernunft so vertraut gemacht habe; so war es mein fester Vorsaz, meiner Erläuterung des Kantschen Systems, und den Winken zu einer zweckmäßigen Prüfung desselben, zugleich den eigenen Versuch einer unpartheyischen und ausführlichen Prüfung beyzufügen. Allein da die Nähe der Messe mir die Vollendung derselben unmöglich gemacht; so verspare ich diese, wofern das Publikum sie seiner Aufmerksamkeit nicht für unwürdig hält, zu einer der beiden nächsten Meßen um-

um so lieber, da Nichtübereilung wohl in keiner Sache nöthiger seyn kann, als in dieser. Noch angenehmer aber würde es mir seyn, wenn mittlerweile Männer von tiefern und ausgebreitetern Kentnißen durch gründliche Beurtheilung des Kantschen Systems, meinen geringen Beitrag hiezu ganz entbehrlich machten. Mir wird es schon Befriedigung genug seyn, wenn meine Arbeit das Glück hat, der großen Erwartung, die ein mir unbekannter Gelehrter in dem **diesjährigen zwölften Stück der Gothaischen gelehrten Zeitungen** dem Publiko davon gemacht hat, auch nur zum Theil zu entsprechen, und über die Critik der reinen Vernunft nur so viel Licht zu verbreiten, daß jeder geübte Denker ohne außerordentliche Anstrengung ihren wahren Inhalt kennen lernen kann, und kein Philosoph durch die Besorgniß, den Verfasser etwa zu mißverstehen, von der Untersuchung dieses wichtigen Werks, zur endlichen gewünschten Entscheidung der wahren Art und Grenze unsers Philosophirens, weiter abgeschreckt werden darf.

Ueber

Ueber
Kants Critik der reinen Vernunft.

Erster Abschnitt.
Versuch einer deutlichen Anzeige ihres Inhalts.

Der Zweck der Kantschen Vernunftcritik ist kein geringerer, als dieser, die Vernunft zu ihrer wahren Selbsterkentniß zu führen, die Gerechtsame zu untersuchen, auf welche sie den vermeinten Besitz ihrer metaphysischen Erkentnisse gründet, und eben hiedurch die wahren Grenzen abzustecken, über welche sie sich mit ihren Spekulationen nicht hinauswagen darf, wofern sie sich nicht in ein leeres Feld von lauter Hirngespinsten verirren will — ein Unternehmen, davon schon die bloße Idee den philosophischen Geist ihres Erfinders hinlänglich verräth.

Unsere Erkentnisse, sagt er, fangen von Erfahrung an. Allein die Erfahrung lehrt uns zwar, was da sey, aber nicht, daß es nothwendig so und nicht anders, und also auch jedesmal so seyn müsse. Daher wird durch sie die Vernunft mehr gereizt, als befriedigt, denn diese strebt nach Erkentnissen, die Allgemeinheit und innere Nothwendigkeit mit sich führen. Solche allgemeine Erkentnisse, die zugleich den Character der innern Nothwendigkeit haben, müssen also von der Erfahrung unabhängig, vor sich selbst klar und gewiß seyn, daher nennt man sie Erkentniße a priori, da im Gegen-

gentheil das, was lediglich von der Erfahrung erborgt ist, nur a posteriori oder empirisch erkannt wird. Die Vernunft ist das Vermögen, welches die Principien der Erkenntnisse a priori an die Hand giebt. Reine Vernunft heist daher diejenige, welche die Principien enthält, etwas völlig und schlechthin a priori zu erkennen.

Nun sind überhaupt zweierley Arten von Urtheilen oder Sázzen möglich, nämlich entweder ist das Prädicat schon auf eine versteckte Weise im Begriffe des Subjects enthalten, oder es liegt ganz außer dem Begriffe des Subjects. Die Urtheile und Sázze der ersten Art nennt der Verfasser analytische, und die von der zweyten Art synthetische. — Benennungen, die beide sehr wohl gewählt sind. Analytische Sázze erweitern also den Begriff des Subjects nicht im mindesten, denn sie thun zum Inhalte desselben nichts hinzu, sondern sie zergliedern bloß das, was im Begrif schon wirklich, obgleich nur verworren gedacht wird, und machen daher denselben deutlich und verständlich. So erweitert z. B. der Saz: "alle Körper sind ausgedehnt" meinen Begrif vom Körper nicht im mindesten, sondern löset ihn bloß auf, denn dieser Saz ist bloß analytisch, indem ich in dem Begrif des Körpers, die Ausdehnung schon wirklich denke. Synthetische Sázze dagegen erweitern den Begrif des Subjects und vergrößern daher die Erkentniß desselben, denn diese fügen zum Begriffe des Subjects einen ganz neuen hinzu, der in jenem an und für sich nicht enthalten ist. So ist z. B. der Saz: "einige Körper sind schwer" ein synthetischer Saz, denn der Begrif des Körpers

schliest

schliest an sich den Begrif der Schwere nicht in sich, daher fügt dieser Saz zum Begrif des Körpers einen neuen Begrif hinzu, und vergrößert also mein Erkenntniß vom Körper.

Die Möglichkeit analytischer Sázze ist daher leicht einzusehen. Denn da sie im Prádicat nur das sagen, was schon im Subject enthalten ist; so geschieht die Verknüpfung des Prádicats mit dem Subjecte bloß durch den Saz des Widerspruchs, die Begriffe, die der Saz enthált, mögen empirisch seyn, oder nicht. Daher sind auch alle analytische Sázze ohne Ausnahme Erkentnisse a priori, weil hier die Verknüpfung des Prádicats mit dem Subjecte keine Erfahrung nöthig hat.

Die Möglichkeit synthetischer Sázze a posteriori ist gleichfalls offenbar. Denn hier wird die Verknüpfung des Prádicats mit dem Subjecte durch die Erfahrung gegeben z. B. im Sazze, daß einige Körper schwer sind, wird das Prádicat der Schwere mit dem Begrif des Körpers durch die Erfahrung verknüpft. Dagegen macht die Möglichkeit synthetischer Sázze a priori desto mehr Schwierigkeit. Denn in so fern sie synthetische Sázze sind, so ist hier das Prádicat nicht im Begrif des Subjects enthalten, also kann jenes auch nicht aus diesem durch den Saz des Widerspruchs hergeleitet werden, und in so fern sie Sázze a priori sind, so kann die Verknüpfung des Prádicats mit dem Subject auch nicht von der Erfahrung abhangen. Man nehme z. B. den Saz: alles, was geschieht, hat seine Ursache: Hier zeigt der Begrif einer Ursache etwas von dem, was geschieht, ganz verschiedenes an, und ist in dem leztern Begriffe gar nicht ent-

hal-

halten. Daher kann der Begrif der Ursache aus dem Begriffe dessen, was geschieht, durch den Saz des Widerspruchs gar nicht gefolgert werden, sondern der Saz ist synthetisch. Da er aber nicht nur ein allgemeiner Saz ist, sondern das Prädicat mit dem Subjecte auch auf eine nothwendige Art verknüpft ist; so kann man sich bey dieser Verknüpfung auch nicht auf die Erfahrung berufen, sondern der Saz ist zugleich ein Saz a priori. Also frägt es sich, wie der Verstand dazu kommt, zu dem Begrif dessen, was geschehen ist, den ganz fremden Begrif einer Ursache, der in jenem gar nicht liegt, gleichwohl als ihm nothwendig zugehörig hinzuzufügen. Nun beruhet auf solchen synthetischen Säzen die ganze Endabsicht unserer speculativen Erkentnisse a priori. Denn die analytischen Säze sind zwar höchst wichtig und nüzlich, um unsern Begriffen von Gegenständen die nöthige Deutlichkeit zu geben, aber sie erweitern unsere Begriffe, mithin auch unser Erkentniß von den Dingen nicht, sondern dieses geschiehet bloß durch synthetische Säze. Also hängt der Werth oder Unwerth aller Erkenntniße a priori von der Frage ab: **wie sind synthetische Säze a priori möglich?** Ehe man diese Frage hinreichend zu beantworten weiß, ist es bloß falsche prahlerische Weisheit, auch nur einen einzigen synthetischen Saz für einen Saz a priori auszugeben. Da nun besonders die eigentlich metaphysischen Säze insgesamt synthetisch und zugleich von der Art sind, daß sie sogar ganz ausser dem Felde aller möglichen Erfahrung liegen, z. B. die Unsterblichkeit unserer Seele, das Daseyn eines nothwendigen Urwesens ꝛc. mithin schon ihrer Natur nach Erkentniße

nisse a priori seyn müssen, so entsteht, ungeachtet der grossen Menge metaphysischer Systeme, die wir haben, nun auf einmal die unerwartete und auffallende Frage: ob auch überhaupt so etwas, als Metaphysik möglich ist?

Man kann also schon hieraus erkennen, von welchem Gewichte die obige Frage ist, und wie viel Verdienst der Verfasser sich schon dadurch um die Philosophie erworben, daß er diese Frage aufgeworfen, und die Nothwendigkeit ihrer Auflösung so deutlich gezeigt hat. Allein einen um so weit größern Dank verdient es von jedem Denker, daß er die schwere Arbeit selbst übernommen, die Auflösung dieser Frage in ihrer größesten Allgemeinheit und Vollständigkeit zu versuchen. Dies ist eben der ganze Zweck und Inhalt seiner Critik, die er daher mit Recht eine Critik der reinen Vernunft nennt, weil sie nicht eine Beurtheilung philosophischer Systeme, sondern der Vernunft selbst ist, wie diese nämlich vermögend und befugt sey, unabhängig von aller Erfahrung, Begriffe mit einander zu verknüpfen, die an sich einander ganz fremde sind, d. i. synthetische Säze a priori zu erzeugen. Wenn man also erwägt, daß es hier darauf ankommt, das ganze Vermögen der Vernunft durch sie selbst auszumessen, und wenn ich es recht ausdrücken soll, das allerlezte Warum von dem Warum auszuspähen, so wird man leicht einsehen, daß dieses die feinste speculative Untersuchung ist, die irgend von einem Philosophen angestellt werden kann.

Die Critik der reinen Vernunft beschäftigt sich demnach bloß mit der Untersuchung: ob, und in welcher Art synthetische Erkentnisse a priori möglich sind, und wie man dieselbe bloß a priori auf Gegenstände anwenden könne?

könne? Dergleichen Erkentnisse nun, welche das eine, oder das andere lehren, nennt der Verfasser Transcendental. Ein System solcher Erkentnisse würde, wenn dasselbe zugleich die analytische Zergliederung eines jeden darinn vorkommenden Begrifs enthielte, Transcendental-Philosophie heißen. Zu dieser Wissenschaft muß daher die Vernunftcritik den vollständigen Stoff liefern; und wenn nun dieser erst da ist, so ist es nachher leicht, die ausführliche Zergliederung der dazu gehörigen Begriffe hinzuzufügen. Der Verfaßer theilt die ganze Critik der reinen Vernunft in die Elementarlehre, und in die Methodenlehre. Da es nun zwo verschiedne Quellen der menschlichen Erkentniß giebt, Sinnlichkeit und Verstand; so enthält die Elementarlehre zwey Theile, nämlich die transcendentale Sinnenlehre, oder Aesthetik, und die transcendentale Verstandslehre, oder Logik.

Die transcendentale Aesthetik.

Die beiden Urquellen unserer Erkentnisse sind die Sinnlichkeit und der Verstand. Durch die erstere werden uns Gegenstände gegeben, durch den leztern werden sie gedacht. Die Sinnlichkeit heist die Fähigkeit, oder Receptivität, Vorstellungen durch die Art zu bekommen, wie wir von Gegenständen afficirt werden. Daher liefert uns die Sinnlichkeit Anschauungen, d. i. Vorstellungen, die sich auf den Gegenstand unmittelbar beziehen. Der Verstand dagegen heist das Vermögen zu denken. Dieser liefert uns also Begriffe, d. i. Vorstellungen, die sich auf den Gegenstand bloß mittelbar, durch Hülfe anderer Vorstellungen, beziehen. Die Wir-

kung eines Gegenstandes auf die Vorstellungsfähigkeit, so fern wir von demselben afficirt werden, heist **Empfindung**. Eine Anschauung, die sich auf den Gegenstand durch Empfindung bezieht, heist **empirisch**; eine solche dagegen, in welcher nichts ist, was zur Empfindung gehört, heist eine **reine** Anschauung. Der unbestimmte Gegenstand einer empirischen Anschauung heist **Erscheinung** oder ein **Phänomenon**. In einer Erscheinung heist das, was der Empfindung, correspondirt, die **Materie** derselben, dasjenige aber, welches macht, daß das Mannigfaltige der Erscheinung, in gewissen Verhältnissen geordnet, angeschauet wird, heist die **Form** der Erscheinung. Da also leztere nicht selbst wieder Empfindung seyn kann, sondern vor aller Empfindung, als welche durch sie erst möglich wird, schon vorhergehen muß; so muß sie eine Vorstellung a priori seyn, die bereits in unserm Gemüthe selbst liegt, und da sie sich auf die zu empfindenden Gegenstände unmittelbar bezieht; so muß sie auch selbst Anschauung seyn. Also ist die Form der Sinnlichkeit, oder die formale Bedingung, unter welcher allein empirische Anschauung möglich ist, selbst Anschauung, und zwar reine Anschauung a priori. Und hieraus erhellet schon erstlich die Möglichkeit synthetischer Säze a priori in Ansehung derjenigen Wissenschaften, die die Form der Sinnlichkeit zum Object haben, indem hier zu jedem Begriffe des Subjects neue Prädicate unmittelbar durch reine Anschauung a priori gegeben werden.

Da nun alle unsere Empfindungen entweder äußere oder innere sind; so muß es auch zwo verschiedene Formen der Erscheinungen geben. Die Form der äußern Er-

Erscheinungen ist der **Raum**, die Form der innern die **Zeit**. Denn vermittelst des **äußern** Sinnes stellen wir uns Gegenstände als **außer uns**, und als **außerhalb einander** vor. Das aber, was diese Vorstellung allein möglich macht, ist der **Raum**. Denn außer mir heist nichts anders, als an einem andern Orte des Raums, als darin ich bin, und außerhalb einander, heist nichts anders, als an verschiedenen Orten des Raums, folglich muß bey den Vorstellungen außer uns, und außerhalb einander, schon die Vorstellung des Raums zum Grunde liegen. In diesem allein ist die Gestalt der äußern Dinge, ihre Größe und Verhältniß gegen einander bestimmt, oder bestimmbar. Mithin ist der Raum nichts anders, als die Form aller äußern Erscheinungen. Der innere Sinn giebt uns zwar keine Anschauung von der Seele selbst, als einem Object, allein vermittelst desselben schauet sie doch ihren innern Zustand an, und zwar so, daß wir uns alle Bestimmungen desselben, entweder als **zugleich**, oder **auf einander folgend** vorstellen. Das aber, was diese Vorstellung allein möglich macht, ist die **Zeit**. Denn zugleich heist nichts anders, als in einerley Zeit, und auf einander nichts anders, als in verschiedener Zeit. Mithin ist die Zeit eigentlich nichts anders, als die Form aller innern Erscheinungen. Allein da alle diejenige Vorstellungen, welche äußere Dinge zu Gegenständen haben, als Bestimmungen unsers Gemüths gleichfals zum innern Zustande gehören; so ist die Zeit auch mittelbar die Form aller äußern Erscheinungen, also überhaupt die Form aller sowohl innern als äußern Erscheinungen, da hingegen der Raum bloß die Form der äußern Erscheinungen

ist. Also sind Raum und Zeit die beiden Formen der Sinnlichkeit, mithin reine Anschauungen a priori.

Der Verfasser sezt diesen Beweis auf folgende Art umständlicher aus einander. Daß nämlich Raum und Zeit nicht empirische Vorstellungen, die wir aus der Erfahrung schöpfen, sondern Vorstellungen a priori seyen, erhellet

1) daraus, weil sie vor aller Erfahrung vorhergehen, und ihr schon zum Grunde liegen, indem die Empfindung äußerer Dinge ohne die Vorstellung des Raums, und die Empfindung unseres innern Zustandes ohne die Vorstellung der Zeit gar nicht möglich ist.

2) weil Raum und Zeit ganz nothwendige Vorstellungen sind. Denn wir können zwar alle Gegenstände aus dem Raum und der Zeit wegdenken, aber den Raum und die Zeit selbst können wir nicht wegdenken. Aber Vorstellungen, die uns ganz nothwendig ankleben, sind nicht Producte der Erfahrung, sondern Vorstellungen a priori.

3) weil alle Axiomen vom Raum und von der Zeit apodictische Gewißheit mit sich führen. Z. E. daß verschiedene Räume nicht auf einander folgen, und verschiedene Zeiten nicht zugleich seyn können, daß zwischen zween Puncten nur eine gerade Linie möglich sey ꝛc. dergleichen apodictische Grundsäze können nicht aus der Erfahrung gezogen werden, sondern sie belehren uns vor aller Erfahrung, und sind daher Säze a priori. Wären sie dagegen aus der Erfahrung geschöpft, so würden wir nur sagen können: so lehrt es die gemeine Wahrnehmung; nicht aber: so muß es sich verhalten.

Daß

Daß aber Raum und Zeit nicht discursive oder allgemeine Begriffe, sondern Anschauungen seyn, erhellet

1) weil wir uns nur einen Raum, und nur eine Zeit vorstellen können, so daß, wenn wir von verschiedenen Räumen und Zeiten reden, jene nur Theile eben desselben einigen Raums, und diese nur Theile einer und eben derselben einigen Zeit bedeuten, und diese Theile stellen wir uns auch nicht als Bestandtheile vor, aus denen der einige allbefassende Raum und die einige allbefassende Zeit zusammengesezt wäre, sondern wir denken die Theile des Raums bloß in ihm, und die Theile der Zeit bloß in ihr. Da also sowohl der Raum als die Zeit wesentlich einig sind, so daß hier das Ganze nicht durch die Theile, sondern vielmehr die Theile bloß durch das Ganze möglich sind; so können Raum und Zeit nicht allgemeine Begriffe seyn, sondern sie sind unmittelbare Vorstellungen, also Anschauungen.

2) weil alle Grundsäze vom Raum und der Zeit synthetische Säze sind, z. E. daß die gerade Linie der kürzeste Weg zwischen zween Puncten sey, daß verschiedene Zeiten nicht zugleich seyn können ꝛc. Da nun synthetische Säze nie aus bloßen allgemeinen Begriffen entstehen können; so können Raum und Zeit nicht allgemeine Begriffe seyn, mithin sind sie Anschauungen.

3) weil wir uns sowohl den Raum, als die Zeit, als eine unendliche Größe vorstellen, mithin alle bestimmte Größe ihrer Theile nur durch Einschränkungen des unendlichen Raums und der unendlichen Zeit, keinesweges aber aus einem allgemeinen Begriffe vom Raum und der Zeit möglich ist. Wären also Raum und Zeit

 nicht

nicht Anschauungen, sondern allgemeine Begriffe; so wäre gar kein Begriff von der Größe und den Verhältnissen im Raum und in der Zeit möglich.

Da also Raum und Zeit nichts Empirisches haben, sondern reine Vorstellungen a priori, aber nicht allgemeine Begriffe, sondern Anschauungen a priori sind; so sind sie reine Anschauungen a priori. Allein dieses können sie auf keine andere Art seyn, als wenn man sie als die ursprünglichen Formen der Sinnlichkeit betrachtet, unter denen wir allein eine empirische Anschauung von Gegenständen haben können. Da nun die Geometrie den Raum, und die Arithmetik die Zahlen zum Object hat, das Zählen aber nicht anders, als vermittelst der Zeit geschieht; so ist hieraus klar, wie Geometrie und Arithmetik, d. i. wie reine Mathematik möglich ist, nämlich weil allen mathematischen Begriffen eine reine Anschauung als Stoff synthetischer Säze a priori zum Grunde liegt. Und eben hieraus sieht man nicht nur den Grund, woher die reine Mathematik eine reine Vernunftwissenschaft ist, deren Säze insgesamt Säze a priori, und daher apodictisch gewiß sind, sondern auch woher sie die gröste Evidenz haben, nämlich weil der Mathematiker alle seine Begriffe construiren, d. i. sie in einer reinen Anschauung darstellen kann und muß.

Aus allem diesem zieht der Herr Verfasser endlich folgende sehr merkwürdige Schlüsse:

1) Raum und Zeit sind also nicht Geschöpfe einer dichtenden Phantasie, sondern sie sind die beiden Formen unserer Sinnlichkeit, d. i. die subjective Bedingungen, unter welchen allein, theils unsern innern, theils unsern

sern äußern Sinnen Gegenstände erscheinen können, mithin haben sie eine nothwendige Beziehung auf Gegenstände, nämlich auf Erscheinungen, also objective Realität. Daher muß nicht nur alles, was ein Gegenstand unserer äußern Anschauung seyn soll, im Raum, und alles, was ein Gegenstand unserer äußern Anschauung überhaupt seyn soll, in der Zeit seyn, sondern alles was vom Raum und der Zeit gilt, muß auch aufs präciseste von dem gelten, was im Raum und in der Zeit ist. Da ferner die Receptivität des Subjects, von Gegenständen afficirt zu werden, nothwendiger Weise vor allen Anschauungen dieser Objecte vorhergeht; so läßt sich hieraus zugleich verstehen, wie die Form aller Erscheinungen vor allen wirklichen Wahrnehmungen, mithin a priori, im Gemüthe vorhanden seyn muß.

2) Eben daher aber, weil Raum und Zeit bloße Formen der Sinnlichkeit, mithin nichts weiter, als subjective Bedingungen sind, unter welchen allein uns sinnliche Anschauung möglich ist; so sind sie weder etwas vor sich bestehendes, noch Eigenschaften und Bestimmungen, die an den Dingen selbst haften, sondern sie existiren bloß als Vorstellungen, die unserer Sinnlichkeit als nothwendige Bedingungen anhangen, in uns, so daß, wenn wir von den subjectiven Bedingungen unserer menschlichen Anschauung abstrahiren, Raum und Zeit bloße idealische Dinge, d. i. Nichts sind. Obgleich also die Form der äußern Erscheinungen, nämlich der Raum, von der Art ist, daß er uns als etwas außer uns befindliches von unserm Gemüthe vorgestellt wird; so ist er doch bloß etwas in unserer Vorstellung, außer derselben aber gar nichts.

3) Hieraus folgt also, daß wir nicht sagen können, daß diejenigen Dinge, welche wir die äußern nennen, und die wir uns, vermöge der Natur unserer Sinnlichkeit, im Raum, als ausgedehnt, figurirt, undurchdringlich, beweglich 2c. vorstellen, auch ohne Rücksicht auf unsere sinnliche Vorstellung von ihnen, an sich einen Raum einnehmen, und an sich ausgedehnt, undurchdringlich, beweglich wären, und eine Gestalt hätten 2c. Denn alle diese Prädicate legen wir ihnen nur so fern bey, so fern sie Gegenstände unserer Sinnlichkeit sind, und uns als solche erscheinen. Nun aber können wir gar nicht urtheilen, ob die Anschauungen anderer denkenden Wesen an eben dieselbe Form gebunden sind, und ob sie daher nicht die Dinge, die uns unsere Anschauung, im Raum, als ausgedehnt 2c. vorstellt, unter einer ganz andern Form anschauen können. Mithin können wir gar nicht sagen, daß die Dinge, die uns als außer uns, im Raum, und ausgedehnt erscheinen, auch an sich diese Eigenschaften haben. Ein Gleiches gilt auch von den Gegenständen unsers innern Sinnes. Dieser stellt uns sowohl die äußern, als innern Dinge in der Zeit, entweder als zugleich, oder auf einander folgend, mithin veränderlich vor. Allein hier können wir eben so wenig sagen, daß dieses Zugleichseyn, oder diese Folge, imgleichen das, was wir uns an ihnen als Veränderung vorstellen, Eigenschaften sind, die ihnen an sich selbst zukommen, und daß jedes denkende Wesen überhaupt sich dieselben unter diesen Eigenschaften vorstelle. Also kennen wir die Dinge bloß,

wie

wie sie uns erscheinen, mithin sind sie für uns nichts weiter, als Erscheinungen oder Phänomena. Was sie an sich selbst seyn mögen, davon wissen wir nichts, und können auch nichts wissen, sondern das Etwas, was diesen Erscheinungen zum Grunde liegt, und sich uns, zu Folge der Natur unserer Sinnlichkeit, als ausgedehnt, veränderlich etc. zu erkennen giebt, ist uns an sich selbst, und nach seiner eigentlichen Beschaffenheit gänzlich unbekannt. Dieses unbekannte Etwas nennt daher der Verfasser den transcendentalen Gegenstand der Erscheinungen, mithin ist dieser in allen Erscheinungen für uns einerley, nämlich ein unbekanntes Etwas = x.

Die transcendentale Logik.

Erste Abtheilung.

Transcendentale Analytik.

Nachdem der Verfasser die Formen der Sinnlichkeit bestimmt hat; so geht er zu den Formen des Denkens über. Die Wissenschaft von diesen heist die transcendentale Logik. Die allgemeine Logik beschäftiget sich mit der Form des Denkens überhaupt, oder mit denjenigen Verstandesregeln, denen alle unsere Erkentnisse ohne Unterschied gemäß seyn müssen. Sie abstrahirt daher von allem Inhalt, oder dem Materialen der Erkentnisse, und sieht gar nicht darauf, woher sie entspringen, ob sie empirische oder reine Begriffe seyn, und auf was

für Gegenstände sie sich beziehen mögen. Die transcendentale Logik dagegen hat es gerade mit dem Inhalt oder der Materie unserer Erkentnisse, und mit ihrem Ursprunge zu thun. Denn sie soll eben untersuchen, ob und wie der Verstand bloß a priori synthetische Säze erzeugen kann; wie Begriffe, die der Verstand sich selbst macht, und die also bloß etwas Subjectives in uns sind, dennoch eine Beziehung auf Gegenstände, mithin objective Realität haben können; und welches endlich die Grenze sey, in welche der Gebrauch unserer Erkentnisse a priori eingeschlossen ist.

Da nun diese Untersuchung nicht anders, als durch eine genaue und vollständige Zergliederung unsers ganzen Verstandesvermögens geschehen kann; so ist die ganze transcendentale Logik eigentlich nichts anders, als eine Analityk aller reinen Begriffe und Grundsäze a priori. Da indessen die Vernunft sehr geneigt ist, im Gebrauch ihrer Erkentnisse a priori, die wahren Grenzen zu überschreiten, und es sehr oft wagt, bloß mit der allgemeinen Logik, die doch gar nichts mit den Gegenständen der Erkentniß zu thun hat, dennoch über Gegenstände zu urtheilen; so bauet sie sich oft Systeme, die auf bloßem Schein und Sophisterey beruhen. Diesen betrüglichen Schein aufzudecken, ist also mit eine Sache, die der transcendentalen Logik obliegt, und den Theil derselben, der sich hiemit beschäftiget, nennt daher der Verfasser die transcendentale Dialectik. Aus diesem Grunde theilt er daher die transcendentale Logik in 2 Abtheilungen, nämlich in die transcendentale Analytik und Dialectik. Die erstere aber

aber handelt wiederum in zwey Büchern von der Analytik der Begriffe und der Grundsäze.

I.

Die Analytik der Begriffe.

Die Sinnlichkeit liefert uns Anschauungen, aber alle diese Anschauungen würden blinde, Gedankenlose Anschauungen seyn, wenn nicht der Verstand sie dächte, d. i. das Mannigfaltige in denselben in Begriffe zusammenfaßte und darüber urtheilte. So wie es nun Formen der Sinnlichkeit giebt, die es möglich machen, daß wir das Mannigfaltige der Erscheinungen, in gewisse Verhältnisse geordnet, anschauen können; so muß es auch Formen des Denkens geben, die es möglich machen, daß wir das Mannigfaltige unserer Vorstellungen, diese seyn Anschauungen oder Begriffe, in gewissen bestimmten Verhältnissen geordnet denken können. Diese ursprüngliche Formen des Denkens können nun nicht Anschauungen seyn; denn unser Verstand kann so wenig anschauen, als die Sinne denken können, also sind sie Begriffe, und da durch sie erst alles Denken möglich wird, so müssen sie nothwendige Begriffe seyn, folglich nichts empirisches oder von der Erfahrung erborgtes haben, sondern als reine Begriffe a priori im Verstande allem Denken zum Grunde liegen. Also giebt es reine Verstandesbegriffe a priori, die die Form, oder die subjectiven Bedingungen alles Denkens enthalten. Nun ist Denken und Urtheilen einerley, denn Begriffe sind allemal Prädicate möglicher Urtheile, mithin muß es gerade so viele reine Verstandesbegriffe geben, als es verschiedne Arten von

Urtheilen giebt. Leztere lehrt uns glücklicher Weise schon die Logik, und aus dieser stellt sie daher der Verfasser ganz vollständig in folgender Tafel vor.

Die Urtheile sind nämlich

1) der Quantität nach: allgemeine, besondere, einzelne.
2) der Qualität nach: bejahende, verneinende, unendliche.
3) der Relation nach: categorische, hypothetische, disjunktive.
4) der Modalität nach: problematische, assertorische, apodictische.

Da diese Eintheilung der Urtheile von der gewohnten Technik der Logiker in einigen Stücken abzuweichen scheint; so ist zur Verhütung des Mißverstandes folgendes zu merken:

1) Was den Gebrauch der Urtheile in Vernunftschlüssen betrift; so sagen die Logiker mit Recht, daß man die einzelnen Urtheile den allgemeinen gleich behandeln könne. Denn eben weil sie gar keinen Umfang haben, so beziehet sich ihr Prädicat eben so, wie bey allgemeinen Urtheilen, auf alles, was unter dem Begriff des Subjekts enthalten ist. Vergleicht man dagegen ein einzelnes Urtheil mit einem allgemeinen, bloß als Erkentniß, der Größe nach; so verhält sich jenes zu diesem, wie Einheit zur Unendlichkeit, und ist also von ihm wesentlich unterschieden.
2) Die unendlichen Urtheile werden zwar in der allgemeinen Logik mit Recht zu den bejahenden gezählt, weil man hier gar nicht auf den Inhalt des Prädicats sieht, ob es bejahend, oder verneinend ist, son-

sondern nur darauf, ob es dem Subject beygelegt, oder ihm entgegengesezt werde. Z. E. wenn ich sage: die Seele ist nicht ein sterbliches Wesen; so ist dieses eben so viel, als wenn ich sage: die Seele ist ein nichtsterbliches Wesen. Sieht man aber, wie es die transcendentale Logik erfordert, zugleich auf den Inhalt des Prädicats; so sagt ein unendliches Urtheil eigentlich nur so viel: ich soll den unendlichen Umfang der Erkentnisse dadurch beschränken, daß ich das Prädicat davon abtrenne, und in den übrigen noch immer unendlich bleibenden Umfang das Subject sezze, also sind hier die unendlichen Urtheile von den bejahenden so fern wirklich zu unterscheiden. Z. B. wenn ich sage: die Seele ist nicht sterblich; so heist dieses bloß so viel: die Seele ist eine von der unendlichen Menge der Dinge, welche übrig bleiben, wenn ich die unendliche Sphäre alles Möglichen dadurch begrenze, daß ich alles Sterbliche von ihr wegnehme.

3) In den categorischen Urtheilen betrachtet man das Verhältniß des Prädicats zum Subject, in den hypothetischen das Verhältniß des Grundes zur Folge, in den disjunctiven das Verhältniß der eingetheilten Erkentniß, und der gesammten Grade der Eintheilung unter einander. In einem disjunctiven Urtheile ist daher eine gewisse Gemeinschaft der Erkentnisse, die darin bestehet, daß sie sich wechselseitig einander ausschliessen, aber dadurch doch im Ganzen die wahre Erkentniß bestimmen, indem sie zusammengenommen den ganzen Inhalt einer einigen gegebnen Erkentniß ausmachen. Z. E. wenn ich sage: die Welt ist entweder

durch

durch einen blinden Zufall da, oder durch innere Nothwendigkeit, oder durch eine äußere Ursache; so nimmt jeder dieser Säze einen Theil der Sphäre des möglichen Erkentnisses über das Daseyn der Welt ein, und alle zusammen die ganze Sphäre.

4) Die Modalität der Urtheile hat das Besondere an sich, daß sie nichts zum Inhalt, oder zur Materie des Urtheils beyträgt, sondern nur den Werth der Copula in Beziehung auf das Denken überhaupt angeht. Urtheile heißen problematische, wenn man das Bejahen oder Verneinen als bloß möglich (beliebig) annimmt, assertorische, wenn man es als wirklich (wahr) betrachtet, apodictische, wenn man es als nothwendig ansieht. So sind z. B. in einem disjunctiven Urtheil alle Säze problematisch, in einem hypothetischen die Hypothesis problematisch, und die Thesis assertorisch.

Dieser Verschiedenheit der Urtheile gemäß liefert nun der Verfasser alle reinen Verstandesbegriffe, die er mit dem Aristoteles Categorien nennt, in folgender Tafel. Die reinen Verstandesbegriffe

1) Der Quantität sind: Einheit, Vielheit, Allheit.
2) die der Qualität: Realität, Negation, Limitation.
3) die der Relation: Substanz, Ursache, Gemeinschaft.
4) die der Modalität: Möglichkeit, Daseyn, Nothwendigkeit.

Da indessen diese reine Verstandesbegriffe die bloße Form des Denkens betreffen; so haben sie an sich keinen Inhalt, d. i. keine Beziehung auf irgend einen Gegenstand,

son-

sondern sie sind an sich ganz leer und können kein Erkentniß liefern, und da sie als Begriffe a priori auch von keiner Erfahrung hergenommen worden, so entsteht nun die Frage: wie wir berechtigt sind, dieselben in unsern Urtheilen auf wirkliche Gegenstände anzuwenden, d. i. wie sich Begriffe a priori auf Gegenstände beziehen können? Die Beantwortung dieser Frage nennt der Verfasser die **Deduction** dieser Begriffe (nach der Analogie, da man die Entscheidung der Frage: quid juris? die Deduction nennt). Diese Deduction ist nun folgende: Das, was sich auf den Gegenstand unmittelbar bezieht, ist Anschauung. Unser Verstand aber kann nichts anschauen, folglich bezieht sich jeder Verstandesbegriff auf Gegenstände nur mittelbar, nemlich vermittelst einer Anschauung, d. i. er muß allemal irgend eine Anschauung oder Erscheinung zum Inhalt, oder zum Objecte haben, sonst ist er völlig leer und ohne alle Bedeutung. Da nun ein reiner Begriff nichts weiter, als die bloße Form des Denkens oder Urtheilens enthält; so kann er sich nicht anders auf Gegenstände beziehen, als in so fern er zur Form synthetischer Urtheile in Ansehung der Erscheinungen gebraucht wird. Nun führt ein reiner Begriff a priori Allgemeinheit und innere Nothwendigkeit mit sich, folglich bestimmt er in dem synthetischen Urtheile die Verknüpfung der Erscheinungen als nothwendig und allgemein gültig (z. E. in dem Urtheil: der Sonnenschein ist die Ursache vom Warmwerden des Steins, zeigt der Begriff der Ursache an, daß der Stein jedesmal nothwendig warm werden muß, wenn er lange genug von der Sonne beschienen worden). Allein ein Urtheil, das die Erschei-

die Apperception hinzukommen, welche dasselbe in eine Vorstellung vereinigt, folglich der Synthesis der Apprehension und Reproduction Einheit giebt, und aus derselben ein Ganzes macht. Dieses nennt der Verfasser die **Synthesis der Recognition im Begriffe.**

Also sezt die Möglichkeit der Erfahrung eine dreifache Synthesis voraus, nämlich der **Apprehension** in der Anschauung, der **Reproduction** in der Einbildung, und der **Recognition** im Begriffe durch die Apperception, oder das Bewustseyn.

Dasjenige also, welches alle unsere Anschauungen erst zu Gedanken macht, daß aus denselben eine Erkentniß werden kann, ist das **Bewustseyn von der Identität** unserer apprehendirten und reproducirten Vorstellungen. Nun gehören diese Vorstellungen zu unserm innern Zustande, mithin besteht gedachtes Bewustseyn im Bewustseyn der Identität unsers innern Zustandes. Dieses aber beruhet auf Empfindung durch den innern Sinn, mithin ist es blos empirisch. Allein dieses empirische Bewustseyn sezt nothwendig ein reines voraus, das vor demselben a priori vorhergeht, und es erst möglich macht. Denn da unser innere Zustand fliessend und wandelbar ist; so ist auch das empirische Bewustseyn unsers innern Zustandes wandelbar, mithin könnten wir niemals wissen, daß unser innere Zustand, den wir uns vorhin vorstellten, eben derselbe sey, wofern nicht ein unwandelbares nothwendiges Bewustseyn unserer Selbst demselben a priori vor aller Empfindung zum Grund läge. Dieses **reine unwandelbare Selbstbewustseyn**, welches der Verfasser die **transcendentale Apperception** nennt, ist es daher,

wel-

welches a priori alle unsere mannigfaltige Vorstellungen in einen Begriff verknüpfet, und daher ihrer Synthesis oder Verknüpfung die erforderliche Einheit giebt. Also beruhet die Einheit der Verknüpfung unserer mannigfaltigen Vorstellungen, mithin die Möglichkeit aller Erfahrung, auf einem nothwendigen Princip a priori, nämlich auf der Einheit unsers reinen unwandelbaren Selbstbewustseyns.

Allein, beruhet die Einheit der Verknüpfung unserer Vorstellungen auf einem nothwendigen Princip a priori; so muß auch die Verknüpfung unserer mannigfaltigen Vorstellungen selbst auf einem nothwendigen Princip a priori beruhen. Denn, wenn dieses nicht wäre, sondern die Einbildungskraft das Mannigfaltige der Anschauung bloß auf ein Gerathewohl apprehendirte, associirte und reproducirte; so wären diese mannigfaltigen Vorstellungen ohne bestimmten Zusammenhang, bloße regellose Haufen, mithin könnte aus ihrer unbestimmten ganz zufälligen Verknüpfung unmöglich eine nothwendige Einheit a priori werden. —

Also sezt das reine Bewustseyn auch eine reine Einbildungskraft voraus, d. i. ein Vermögen das Mannigfaltige der Anschauung in der Apprehension und Reproduction nach nothwendigen Bedingungen a priori zu verknüpfen.

Auf diese Weise beruhet also sowohl die Verknüpfung des Mannigfaltigen der Anschauung in der Apprehension und Reproduction, als auch die Einheit dieser Verknüpfung, wodurch dieselbe erst ein Gedanke wird, auf nothwendigen Bedingungen, die schon vor aller Erfahrung,

 mit-

mithin a priori, in unserm Verstande liegen, und die also erst alle Erkentniß, mithin auch alle Erfahrung möglich machen. Nun heist die Vorstellung einer Bedingung, nach welcher ein gewisses Mannigfaltiges verknüpft werden kann, eine Regel, und wenn diese Verknüpfung nothwendig ist, ein Gesez. Also beruhet die Möglichkeit der Erfahrung auf gewissen Regeln und Verstandesgesezzen a priori. Dergleichen Regeln und Gesezze des Verstandes aber sezzen reine Begriffe a priori voraus. Mithin beruhet die Möglichkeit der Erfahrung auf reinen Verstandesbegriffen a priori. Da nun dasjenige, was alles Erkentniß erst möglich macht, die Form desselben heist; so sind die reinen Verstandesbegriffe, oder Categorien, die Form alles möglichen Erfahrungserkentnisses, mithin haben dieselben auf alle Gegenstände möglicher Erfahrung, d. i. auf alle Erscheinungen, eine nothwendige Beziehung, so, daß leztere bloß vermittelst ihrer in einer solchen durchgängigen Verknüpfung und Einheit stehen, daß sie ein regelmäßiges Ganzes, oder wahre Erfahrung heißen können. Und so ist hieraus die Art, wie die reinen Verstandesbegriffe sich a priori auf Gegenstände beziehen, d. i. objective Realität haben können, einleuchtend, mithin ihre Deduction erwiesen.

Anstatt also, daß die reinen Verstandesbegriffe ihren Ursprung aus der Erfahrung ableiteten, und von ihr erborgt wären; so leitet vielmehr umgekehrt, die Erfahrung ihren Ursprung und ihre ganze Möglichkeit bloß von ihnen ab. Allein, da sie bloß die Formen aller Erkentniß von Gegenständen enthalten; so haben sie an sich selbst gar keinen Inhalt, und bezeichnen also an sich gar

keinen

keinen Gegenstand, oder das Materiale der Erkentniß; sondern sie enthalten an sich bloß die allgemeinen Bedingungen, unter welchen der Verstand Gegenstände, die bereits anders woher unmittelbar gegeben sind, erkennen kann. Da uns nun auf keine andere Art Gegenstände unmittelbar gegeben werden können, als durch die Sinnlichkeit; so können die reinen Verstandesbegriffe bloß auf Gegenstände der Sinnlichkeit, mithin bloß auf Erscheinungen bezogen werden. Wollte man sie also auf Dinge an sich selbst beziehen; so wären sie ganz leere Begriffe ohne allen Gegenstand, mithin ohne objective Realität, also ohne allen Inhalt und ohne alle Bedeutung. Also kann uns von dem, was die Dinge an sich selbst sind, der Verstand eben so wenig, als die Sinnlichkeit lehren, und so wenig wir sagen können, daß die Dinge an sich selbst im Raum und in der Zeit sind, so wenig können wir auch sagen, daß die Dinge an sich selbst eine Größe haben, daß sie Substanzen sind, daß sie im Verhältnisse der Ursach und Wirkung stehen ꝛc.

Wenn man einen Begriff auf Erscheinungen bezieht; so nennt der Verfasser dieses seinen empirischen Gebrauch. Bezieht man ihn dagegen auf Dinge an sich selbst; so nennt er dieses seinen transcendentalen Gebrauch. Also sind die reinen Verstandesbegriffe bloß von empirischem, keinesweges aber vom transcendentalen Gebrauch.

2.

Analytik der Grundsäzze.

Die reinen Verstandesbegriffe enthalten, wie gezeigt worden, nichts vom Materialen, oder Inhalt der Erkentniß, sondern bloß die intellectuale Form dersel-

 ben,

ben, nämlich die allgemeinen Bedingungen, oder Regeln, unter welche alle Erscheinungen subsumirt werden müssen. Etwas unter Regeln subsumiren, d. i. unterscheiden, ob es unter einer gegebnen Regel stehe, oder nicht, heist **urtheilen**, und das Vermögen hiezu die **Urtheilskraft**. Also ist zum richtigen Gebrauch der reinen Verstandesbegriffe, **Urtheilskraft** nöthig. Nun kann die allgemeine Logik für die Urtheilskraft gar keine Vorschriften geben. Denn da sie von allem Inhalte der Erkentniß abstrahirt; so kann sie nichts weiter thun, als die bloße Form der Erkentniß in Begriffen, Urtheilen und Schlüssen analytisch aus einander sezzen, und dadurch formale Regeln für jeden Gebrauch des Verstandes überhaupt zu Stande bringen, aber gar nicht zeigen, wie man unter diese Regeln subsumiren, d. i. unterscheiden soll, ob etwas darunter stehe, oder nicht. Daher kann die gewöhnliche Logik zwar den Verstand belehren, und mit Regeln ausrüsten, aber nicht die Urtheilskraft, sondern diese ist ein besonderes Talent, das gar nicht belehrt, sondern nur geübt seyn will, und daher das Spezifische des sogenannten Mutterwizzes ausmacht, dessen Mangel keine Schule ersezzen kann. Eben darin besteht auch daher der einzige und große Nuzzen der Beyspiele, daß sie die Urtheilskraft schärfen, indem sie gleichsam ihr Gängelwagen sind, und sie in der Anwendung der Regeln auf besondere Fälle üben, da sie hingegen der Richtigkeit und Präcision des Verstandes gemeiniglich Abbruch thun, weil sie nur selten die Bedingung der Regel adäquat erfüllen, und außerdem den Verstand gewöhnen, die allgemeinen Regeln nur mechanisch, als bloße For-

meln

meln zu gebrauchen. Allein wenn gleich die allgemeine Logik der Urtheilskraft keine Vorschriften geben kann; so ist es doch mit der transcendentalen Logik ganz anders bewandt. Denn da diese ausdrücklich auf den Inhalt der Erkentniß sieht; so ist es ihr eigentliches Geschäfte, die richtige Anwendung der reinen Begriffe, oder Regeln des Verstandes, auf Gegenstände zu lehren, d. i. zu zeigen, ob ein Gegenstand unter diesen Regeln stehe, oder nicht, und auf diese Weise, als Critik, die Fehltritte der Urtheilskraft (lapsus judicii) im Gebrauch der wenigen reinen Verstandesbegriffe, die wir haben, zu verhüten. Und in der That ist dieser Nuzzen, ob er gleich bloß negativ ist, der wahre und eigentliche Nuzzen der Philosophie, wozu billig ihre ganze Scharfsinnigkeit und Prüfungskunst aufgeboten werden muß, indem alle bisherige Versuche es hinlänglich zeigen, daß sie als Doctrin, die dem Verstande im Felde reiner Erkentnisse a priori Erweiterung zu verschaffen meint, nicht das mindeste ausrichten kann.

Nun frägt es sich aber: **wie kann man denn Gegenstände auf reine Verstandesbegriffe subsumiren?** Denn in allen Subsumtionen eines Gegenstandes unter einem Begriff, muß die Vorstellung des erstern mit dem leztern **gleichartig** seyn, d. i. der Begriff muß das enthalten, was in dem Gegenstande, der unter ihm subsumirt wird, vorgestellt wird, denn das bedeutet eben der Ausdruck: ein Begriff sey unter dem Gegenstande enthalten. So kann ich z. E. einen Teller unter den Begriff des Cirkels bloß deshalb subsumiren, weil ich mir bey jenem eben die Rundung, als bey diesem vorstelle, mithin die Vorstellungen des Tellers und des Cirkels

 gleich-

gleichartig sind. Nun sind reine Verstandesbegriffe bloß auf Erscheinungen anwendbar, Verstandesbegriffe und Erscheinungen aber sind ganz ungleichartig, indem jene bloß den Verstand, diese aber bloß die Sinnlichkeit zur Quelle haben. Also entsteht die ganz natürliche und erhebliche Frage: wie man die reinen Verstandesbegriffe auf Erscheinungen anwenden könne. Soll dieses möglich seyn; so muß es also nothwendig ein Drittes geben, was einerseits mit dem reinen Verstandesbegriffe, und andererseits mit der Erscheinung gleichartig ist, und vermittelst dessen also die Anwendung des erstern auf die leztere möglich wird. Diese vermittelnde Vorstellung nennt der Verfasser das transcendentale Schema, und das Verfahren des Verstandes mit demselben den Schematismus der reinen Verstandesbegriffe. Dieses Schema ist nun die Zeit. Denn da diese nicht nur eine Anschauung a priori, sondern auch die formale Bedingung aller Erscheinungen überhaupt ist; so ist sie so fern, als sie nicht nur auf einer Regel a priori beruht, sondern auch allgemein ist, mit jedem Verstandesbegriffe gleichartig. Da aber die Zeit auch die Form einer jeden Erscheinung, mithin in dieser allemal enthalten ist; so ist sie so fern auch mit jeder Erscheinung gleichartig. Also ist die Subsumtion eines Gegenstandes auf einen reinen Verstandesbegrif, oder die Anwendung des leztern auf den erstern nie anders möglich, als vermittelst der Zeitbestimmung, mithin ist diese das transcendentale Schema aller reinen Verstandesbegriffe.

Man muß dieses Schema eines Begrifs von einem Bilde desselben unterscheiden. Denn ersteres zeigt nur ein

ein allgemeines Verfahren an, einem Begriffe sein Bild zu verschaffen. So ist, wenn ich drey Puncte ... hinter einander sezze, dieses ein Bild von der Zahl drey. Denke ich mir dagegen eine Zahl überhaupt, sie sey, welche sie wolle, z. E. tausend; so denke ich hier nicht ein Bild, sondern bloß eine Methode, dem Begriffe der Zahl gemäß, eine Menge in einem Bilde vorzustellen, ob ich gleich lezteres, besonders bey großen Zahlen, selten übersehen, und mit dem Begriffe der Zahl vergleichen kann. In der That liegen unsern reinen Begriffen nicht Bilder der Gegenstände, sondern Schemata zum Grunde. Denn kein Bild des Gegenstandes kann einem reinen Begriff desselben völlig congruiren. So kann z. B. dem Begriffe von einem Triangel überhaupt, kein Bild jemals adäquat seyn, weil es nie die Allgemeinheit des Begrifs erreichen kann, indem dieser für alle mögliche Triangel gilt. Wir haben daher von einem Triangel überhaupt bloß das Schema in unsern Gedanken, nämlich eine Regel, nach welcher die Einbildungskraft unsere Anschauung, einem gewissen allgemeinen Begriffe gemäß, bestimmt. Eben so bedeutet der Begriff vom Hunde eine Regel, nach welcher meine Einbildungskraft die Gestalt eines vierfüßigen Thieres allgemein verzeichnen kann, ohne auf irgend eine besondere Gestalt, die mir die Erfahrung darbietet, eingeschränkt zu seyn.

Das reine **Bild** aller äußern Größen (quantorum) ist der **Raum**, und das reine **Bild** aller Gegenstände der Sinne überhaupt, ist die **Zeit**. Das reine **Schema** der Größe aber (quantitatis) als eines Verstandesbegrifs, ist die **Zahl**, d. i. eine Vorstellung, die die suc-

cessive

cessive Addition von Einem zu Einem (gleichartigen) zusammenbefaßt, mithin ist die Zahl nichts anders, als die Einheit der Synthesis des Mannigfaltigen einer Anschauung überhaupt, dadurch, daß ich die Zeit selbst in der Apprehension der Anschauung erzeuge.

Das Schema der Realität, d. i. desjenigen, was einer Empfindung überhaupt correspondirt, und dessen Begriff also ein Seyn (in der Zeit) anzeigt, ist die stetige Erzeugung derselben in der Zeit, indem man von der Empfindung, die eine gewisse Größe hat, in der Zeit bis zum Verschwinden derselben hinabgeht, oder vom Nichtseyn der Empfindung bis zu einer gewissen Größe derselben hinaufsteigt.

Das Schema der Substanz ist die Beharrlichkeit des Realen in der Zeit, d. i. die Vorstellung desselben, als eines Substrati der empirischen Zeitbestimmung, welches bleibt, indem alles andere wechselt. Das Schema der Caußalität ist die Succeßion des Mannigfaltigen, insofern sie einer Regel unterworfen ist. Das Schema der Gemeinschaft der Substanzen ist das Zugleichseyn der Bestimmungen der einen mit den Bestimmungen der andern, nach einer allgemeinen Regel. Das Schema der Möglichkeit ist die Zusammenstimmung der Verknüpfung verschiedener Vorstellungen mit den Bedingungen der Zeit überhaupt, also die Bestimmung der Vorstellung eines Dinges zu irgend einer Zeit. Das Schema der Wirklichkeit ist das Daseyn in einer bestimmten Zeit. Das Schema der Nothwendigkeit ist das Daseyn zu aller Zeit.

Nimmt

Nimmt man alles dieses zusammen; so ist klar, daß das Schema der Quantität die Erzeugung der Zeit selbst, oder die Zeitreihe, das Schema der Qualität die Erfüllung der Zeit, oder den Zeitinhalt, das Schema der Relation das Verhältniß der Wahrnehmungen unter einander zu aller Zeit, oder die Zeitordnung, und das Schema der Modalität die Zeit als Correlatum der Bestimmung eines Gegenstandes, ob und wie er zur Zeit gehöre, oder den Zeitinbegriff in Ansehung aller möglichen Gegenstände enthalte und vorstellig mache, und daß also die Schemate der reinen Verstandesbegriffe nichts als Zeitbestimmungen a priori nach Regeln sind. Da nun die Zeit die eigentliche Form des innern Sinnes ist; so erhellet hieraus, daß die Schemate der reinen Verstandesbegriffe bloß darauf hinausgehen, der Verbindung des Mannigfaltigen der Anschauung in dem innern Sinne, und so indirect im Bewußtseyn Einheit zu verschaffen, und daß sie also die wahren und einzigen Bedingungen sind, den reinen Verstandesbegriffen eine Beziehung auf Objecte, mithin objective Realität zu verschaffen. Allein da diese Schemate insgesammt Zeitbestimmungen sind, mithin die Form der Sinnlichkeit betreffen; so erhellet hieraus zugleich, daß die objective Realität der reinen Verstandesbegriffe auf Bedingungen eingeschränkt ist, die außer dem Verstande, nämlich in der Sinnlichkeit, liegen, und daß sie also von den Gegenständen nicht gelten, wie sie an sich sind, sondern nur, wie sie uns erscheinen.

Nachdem nun der Verfasser die Schemate, oder die Bedingungen gezeigt, vermittelst deren die reinen Ver-

Verstandesbegriffe auf Gegenstände bezogen werden können; so geht er zur Untersuchung aller Grundsäzze des reinen Verstandes selbst fort.*

Der oberste Grundsaz aller analytischen Urtheile ist der Saz des Widerspruchs, welcher also heist: Keinem Dinge kommt ein Prädicat zu, welches ihm widerspricht. Dieser Saz ist die allgemeine Bedingung aller möglichen Urtheile, ohne Rücksicht, ob und auf welchen Gegenstand sie sich beziehen mögen, indem jedes Urtheil, das sich selbst widerspricht, schon, ohne Rücksicht auf seinen Inhalt, an sich selbst nichts ist, weil es sich selbst aufhebt. Daher ist derselbe das allgemeine und völlig hinreichende Principium aller analytischen Urtheile. Denn da in diesen der Begrif des Prädicats schon im Begriffe des Subjects enthalten ist; so wird hier im Prädicat das Gegentheil vom Begriffe des Subjects jederzeit richtig verneint, der Begrif des Subjects selbst aber von ihm richtig bejahet. Allein für synthetische Urtheile ist der Saz des Widerspruchs zwar eine conditio sine qua non, aber kein hinreichendes Principium der Wahrheit. Denn da hier der Begrif des Prädicats in dem Begriffe des Subjects gar nicht enthalten ist; so kann man jenen von diesem, ohne sich im mindesten zu widersprechen, eben sowohl verneinen, als bejahen. So ist z. E. weder in dem Saz: der Sonnenschein ist die Ursache der Wärme, noch in dem Gegensaz: der Sonnenschein ist nicht die Ursache der Wärme, der geringste Widerspruch. Man hat zwar bisher dem Sazze des Widerspruchs das Ansehen eines synthetischen Sazzes gegeben, da man in denselben den Begrif der Zeit eingemischt, und ihn durch die For-

mel

mel ausgedruckt hat: Es ist unmöglich, daß etwas zugleich seyn und nicht seyn. Allein in dieser Formel ist nicht nur das Wort **unmöglich** ganz überflüßig, indem dieses schon im Sazze: ein Ding kann nicht zugleich seyn und nicht seyn, selbst liegt, sondern es gehöret auch das Wort **zugleich** gar nicht in den Saz des Widerspruchs, indem derselbe als ein bloß logischer Grundsaz, der für alle mögliche Erkentnisse gilt, gar nicht auf **Zeitbedingungen** eingeschränkt werden muß.

Die synthetischen Grundsäzze erfordern also noch ein ganz anderes Principium, als den Saz des Widerspruchs. Nun ist aus dem vorigen klar, daß kein synthetisches Erkentniß a priori möglich ist, als in so fern auf demselben die Möglichkeit der Erfahrung beruht. Also ist das oberste Principium **aller synthetischen Urtheile** dieses: keine Verknüpfung reiner Begriffe hat objective Gültigkeit, als in so fern durch sie ein Erfahrungsurtheil entstehet. Daher ist aus bloßen Begriffen keine Erkentniß eines Gegenstandes möglich. Also sind alle synthetische Grundsäzze des reinen Verstandes nichts anders, als die Grundsäzze von der Möglichkeit der Erfahrung. Nun heist die Wissenschaft, welche die allgemeinen Principien möglicher Erfahrung enthält, die **reine Naturwissenschaft**, oder **Physiologie**. Also erhellet hieraus, wie reine Naturwissenschaft möglich ist, nämlich, in so fern alle Erscheinungen, nach der verschiedenen Form ihrer Anschauung, unter reine Verstandesbegriffe subsumiret, und hiedurch synthetische Säzze a priori erzeugt werden, welche die Erscheinungen auf eine nothwendige Art verknüpfen, und eben daher ein Natursystem ausmachen,

wel-

welches vor aller empirischen Naturerkentniß vorhergeht, und diese erst möglich mache. Daher sind die synthetischen Grundsäzze des reinen Verstandes zugleich die allgemeinen **Naturgesezze**, oder die **Grundsäzze der Naturwissenschaft.**

Hieraus folgt also, daß die oberste Gesezgebung der Natur bloß in uns selbst, d. i. in unserm Verstande liegt, und wir müssen also die allgemeinen Gesezze der Natur nicht von der Natur vermittelst der Erfahrung abstrahiren, und herleiten, sondern umgekehrt die Natur, ihrer allgemeinen Gesezmäßigkeit nach, bloß in den in unserer Sinnlichkeit und dem Verstande liegenden Bedingungen der Möglichkeit suchen. Also ist es zwar ein widersinnigscheinender, aber dennoch gewisser Saz: der Verstand schöpfet seine Gesezze a priori nicht aus der Natur, sondern schreibt sie dieser vor.

Die Tafel der synthetischen Grundsäzze des reinen Verstandes läßt sich nun aus der Tafel der reinen Verstandesbegriffe vollständig verfertigen. Denn da die leztern die allgemeinen Formen aller möglichen synthetischen Urtheile bestimmen; so muß es eben so viele Hauptgattungen von synthetischen Grundsäzzen des reinen Verstandes geben, als es Hauptgattungen von reinen Verstandesbegriffen giebt. Mithin giebt es, nach der obigen Tafel der Categorien vier Hauptklassen der synthetischen Grundsäzze, die der Verfasser auf folgende Art benennt:

1) Axiomen der Anschauung,
2) Anticipationen der Wahrnehmung,
3) Analogien der Erfahrung,
4) Postulate des empirischen Denkens überhaupt.

Die

Die beiden erstern Arten nennt er die **mathematischen**, die beiden leztern aber die **dynamischen** Grundsäze, weil jene einer intuitiven, diese aber einer bloß discursiven, obzwar beiderseits einer völligen Gewißheit fähig sind.

I. Das **Axiom der Anschauung** heist also: Alle Erscheinungen sind ihrer Anschauung nach **extensive** Größen. **Beweis.** Denn eine Größe heist eine extensive, wenn die Vorstellung des Ganzen erst durch die Vorstellung der Theile möglich wird. Nun ist die bloße Anschauung an allen Erscheinungen entweder der Raum, oder die Zeit, in beiden aber ist die Vorstellung des Ganzen erst durch die Vorstellung der Theile möglich, z. B. ich kann mir keine Linie vorstellen, ohne sie erst in Gedanken zu ziehen, d. i. von einem Punkte an, alle Theile nach einander zu erzeugen, und eben so kann ich mir keine Zeitgröße vorstellen, ohne erst durch den successiven Fortgang von einem Augenblick zum andern jeden Zeittheil, den sie enthält, zu erzeugen. Also sind alle Erscheinungen ihrer Anschauung nach extensive Größen.

Auf diesem Axiom der Anschauung beruht die Anwendbarkeit der reinen Mathematik auf Gegenstände der Erfahrung, so daß alles, was jene lehrt, auch von diesen aufs präciseste gelten muß, z. E. die unendliche Theilbarkeit. Alle Einwürfe dawider sind also nur Chikanen einer falsch belehrten Vernunft, die irriger Weise die Gegenstände der Sinne von der formalen Bedingung unserer Sinnlichkeit loszumachen

gedenkt, und sie als Dinge an sich betrachtet, da sie doch blosse Erscheinungen sind.

II. Der Grundsaz von den Anticipationen der Wahrnehmung heist so: In allen Erscheinungen hat die Empfindung und das Reale, welches ihr an dem Gegenstande entspricht (realitas phaenomenon) eine intensive Grösse, d. i. einen Grad. Beweis. Denn jede einzelne Empfindung erfüllt nur einen Augenblick, und hat also keine extensive Grösse. Indessen ist jede Empfindung einer Verringerung fähig, so daß sie abnehmen und so allmählig ganz verschwinden kann. Nun heist das, was in der empirischen Anschauung der Empfindung correspondirt, Realität (realitas phaenomenon), und was dagegen dem Mangel derselben entspricht, Negation = o. Mithin ist zwischen Realität in der Erscheinung und zwischen der Negation ein continuirlicher Zusammenhang vieler möglicher Zwischenempfindungen, die immer kleiner werden, bis sie endlich = o werden, d. i. das Reale in der Erscheinung hat eine Grösse, die aber nicht extensiv ist, sondern nur als eine Einheit apprehendirt wird, in welcher die Vielheit bloß durch Annäherung zur Negation vorgestellet werden kann. Nun heist eine solche Grösse die intensive Grösse, oder ein Grad. Also hat jede Realität in der Erscheinung eine intensive Grösse, d. i. einen Grad. Z. B. eine jede Farbe, z. E. die rothe, hat einen Grad, der, so klein er auch seyn mag, niemals der kleinste ist, und so ist es auch mit der Wärme, Schwere, Elasticität rc.

Aus diesem Grundsazze folgt

1) daß alle Erscheinungen, sowohl extensiv, als intensiv betrachtet, stetige oder continuirliche Größen sind, d. i. solche, in welchen kein Theil der Kleinstmögliche, oder einfach ist, und die man daher auch fliessende zu nennen pflegt; mithin giebt es in den Theilen einer Erscheinung selbst keinen Absprung (non datur saltus).

2) Da jeder Sinn einen bestimmten Grad der Receptivität der Empfindungen haben muß; so ist keine Wahrnehmung, mithin auch keine Erfahrung möglich, die unmittelbar, oder mittelbar (durch welchen Umschweif im Schliessen man immer wolle) einen gänzlichen Mangel alles Realen bewiese, d. i. es kann aus der Erfahrung niemals ein Beweis vom leeren Raum, oder einer leeren Zeit gezogen werden, mithin giebt es auch zwischen den Erscheinungen keine Kluft oder Lücke (non datur hiatus). Denn der gänzliche Mangel des Realen in der sinnlichen Anschauung kann erstlich selbst nicht wahrgenommen werden, zweytens kann er auch niemals daraus gefolgert werden, weil eine Erscheinung einen größern Grad der Realität hat, als die andere. Denn da bey unveränderter extensiven Größe der Erscheinung, der Grad ihrer Realität bis zum Nichts oder Leeren gleichwohl durch unendliche Stufen abnehmen kann; so muß es unendlich verschiedene Grade geben, mit welchen Raum oder Zeit erfüllet seyn, und bey einerley extensiven Größe kann doch die intensive in der einen Erscheinung

größer seyn, als in der andern. So kann eine Ausspannung, die einen Raum erfüllt, z. E. Wärme, und so auch jede andere Realität, in ihren Graden ins Unendliche abnehmen, und dennoch mit diesen kleinern Graden den vorigen Raum eben so wohl erfüllen, als vorher, ohne im mindesten den kleinsten Theil dieses Raums leer zu lassen. Daher ist es eine grundlose Voraussetzung der Naturlehrer, daß das Reale im Raum allerwärts einerley sey, und sich nur der extensiven Größe, d. i. der Menge nach unterscheiden könne, und daß deshalb, weil wir bey Körpern von gleichem Volumen dennoch eine verschiedene Quantität der Materie wahrnehmen, dieses Volumen in allen Materien, obzwar in verschiednem Maaße, leer seyn müsse.

Uebrigens nennt der Verfasser diesen zweyten Grundsaz eine Anticipation der Wahrnehmung deshalb, weil derselbe dasjenige a priori bestimmt, was doch zur empirischen Kenntniß gehört, nämlich was sich an jeder Empfindung als Empfindung überhaupt finden muß, mithin der Verstand hier auf eine befremdende Weise der Erfahrung in demjenigen vorgreift, was gerade die Materie derselben angeht, die man nur aus ihr schöpfen kann.

III. Der allgemeine Grundsaz von den Analogien der Erfahrung ist dieser: Alle Erscheinungen stehen, ihrem Daseyn nach, a priori unter Regeln der Bestimmung ihres Verhältnisses unter einander in einer Zeit.

Be-

Beweis. Denn die Zeit ist die Form aller Erscheinungen, mithin können wir die Erscheinungen, ihrem Daseyn nach, nicht anders bestimmen, als in so fern wir uns ihres Verhältnisses unter einander in der Zeit bewust sind. Allein, wenn dieses mannigfaltige Bewustseyn der verschiedenen Erscheinungen, ihren Zeitverhältnissen nach, ein Erkentniß für uns werden soll; so muß dasselbe nothwendig in einem einzigen ursprünglichen Bewustseyn vereinigt werden, mithin muß unter allen Erscheinungen, nach ihrem Verhältnisse in der Zeit, ein gewisser nothwendiger Zusammenhang d. h. synthetische Einheit seyn. Dieser Zusammenhang aber kann nicht von den Erscheinungen selbst, mithin nicht von der Erfahrung gegeben werden, weil jede Erscheinung als etwas einzelnes für sich keine nothwendige Verknüpfung mit etwas anderm lehren kann. Also muß dieser Zusammenhang a priori gewisse Regeln der allgemeinen Zeitbestimmung geben, unter welchen alle Erscheinungen stehen.

Diese Regeln sind es nun eben, die der Verfasser die Analogien der Erfahrung nennt. In der Mathematik bedeuten die Analogien Formeln, welche die Gleichheit zweyer Größenverhältniße aussagen, und diese sind jederzeit constitutiv, d. i. durch drey gegebne Glieder der Proportion ist allemal auch das vierte gegeben. In der Philosophie dagegen versteht er unter der Analogie bloß die Gleichheit zweier qualitativen Verhältnisse, wo ich aus drey gegebenen Gliedern nur das Verhältniß zu einem vierten, nicht aber das vierte Glied selbst erkennen kann, wohl aber eine Regel habe, es in der Erfah-

rung zu suchen, und ein Merkmal, es in derselben aufzufinden.

Analogien der Erfahrung sind also nichts weiter, als Regeln, nach welchen aus Wahrnehmungen, nicht Wahrnehmung selbst, sondern nur Einheit der Erfahrung entspringen soll, und daher gelten sie als Grundsäzze von den Gegenständen (der Erscheinung) nicht, wie die Axiomen der Anschauung und die Anticipationen der Wahrnehmung, **constitutiv**, sondern bloß **regulativ**, d. i. wenn uns eine Wahrnehmung in einem Zeitverhältnisse gegen andere (obzwar unbestimmte) gegeben ist; so lehren uns die Analogien der Erfahrung a priori nicht, **welche andere** und **wie große** Wahrnehmungen, sondern bloß, wie sie, dem Daseyn nach, in diesem modo der Zeit mit jener nothwendig verbunden sey. Da es nun überhaupt drey modi der Zeit giebt, nämlich **Beharrlichkeit** oder Dauer (Daseyn in aller Zeit), **Folge** (Daseyn in verschiedener Zeit) und Zugleichseyn (Daseyn in einerley Zeit); so giebt es auch überhaupt drey verschiedne Analogien der Erfahrung.

Die **erste** Analogie der Erfahrung ist der **Grundsaz der Beharrlichkeit**, und heißt so: Alle Erscheinungen enthalten das **Beharrliche** (Substanz) als den Gegenstand selbst, und das **Wandelbare** (Accidenz) als dessen bloße Bestimmung, d. i. eine Art, wie der Gegenstand existirt.

Beweis. Denn alle Erscheinungen sind in der Zeit, entweder nach einander, oder zugleich. Nun ist unsere Apprehension des Mannigfaltigen in der Erscheinung jederzeit successiv, also immer wechselnd, mithin kann diese

allein

allein uns niemals lehren, ob dieses Mannigfaltige zugleich sey, oder nach einander folge, wofern nicht an ihr etwas zum Grunde liegt, was jederzeit ist, d. i. etwas Bleibendes und Beharrliches, von welchem aller Wechsel und Zugleichseyn nichts als so viel Arten (modi der Zeit) sind, wie das Beharrliche existirt. Also sind bloß im Beharrlichen Zeitverhältnisse möglich, mithin ist dieses das Substratum aller Zeitbestimmung, folglich auch die Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung, und an ihm kann alles Daseyn und aller Wechsel in der Zeit nur als ein modus der Existenz dessen, was bleibt und beharrt, angesehen werden. Also ist in allen Erscheinungen das Beharrliche der Gegenstand selbst, d. i. die Substanz (phaenomenon), alles aber, was wechselt oder wechseln kann, gehört nur zu der Art, wie die Substanz existirt, mithin zu ihren Bestimmungen, d. i. zu ihren Accidenzen.

Diesen Grundsaz der Beharrlichkeit zu beweisen, ist noch nie einem Philosophen eingefallen. Auf ihm beruhet der alte Saz: aus nichts wird nichts. Denn wenn dasjenige an der Erscheinung, was man Substanz nennen will, das eigentliche Substratum aller Zeitbestimmung seyn soll; so muß sowohl alles Daseyn in der vergangenen, als das in der künftigen Zeit, daran einzig und allein bestimmt werden können, mithin sezt der Name Substanz schon ihr Daseyn zu aller Zeit voraus, daher sind die beiden Sázze der Alten: gigni de nihilo nihil, in nihilum nil posse reuerti, mit einander unzertrennt verknüpft, und man darf nicht besorgen, daß der erstere der Abhängigkeit der Welt von einer ober-

 sten

sten Ursache (auch sogar ihrer Substanz nach) entgegen seyn dörfte, indem diese Säzze gar nicht die Dinge an sich selbst, sondern bloß ihre Erscheinungen im Felde der Erfahrung angeben, deren Einheit niemals möglich seyn würde, wenn wir neue Dinge, der Substanz nach, wollten entstehen lassen, denn alsdenn fiele die Identität des Substratum weg, woran aller Wechsel allein durchgängige Einheit hat.

Auf diesen Grundsaz der Beharrlichkeit gründet sich nun auch die Berichtigung des Begriffs von Veränderung. Entstehen und Vergehen sind nicht Veränderungen dessen, was entsteht, oder vergeht. Veränderung ist eine Art zu existiren, welche auf eine Art zu existiren eben desselben Gegenstandes erfolgt. Daher ist alles, was sich verändert, bleibend, und nur sein Zustand wechselt, mithin kann man sagen: nur das Beharrliche (die Substanz) wird verändert, das Wandelbare aber leidet keine Veränderung, sondern nur einen Wechsel, indem einige Accidenzen aufhören und andere anheben. Veränderung kann daher nur an Substanzen wahrgenommen werden, mithin kann das Entstehen oder Vergehen schlechthin gar keine mögliche Wahrnehmung seyn. Denn man nehme an, daß etwas schlechthin anfinge zu seyn, so müsten wir einen Zeitpunct haben, in welchem es nicht war. Nun müsten wir diesen nothwendig an Dinge heften, die schon da waren und bis zum Entstehen des neuen Dinges fortdauren, denn eine leere Zeit, die vorherginge, ist kein Gegenstand der Wahrnehmung. Mithin wäre das, was entsteht, nur eine Bestimmung desjenigen, was schon vorher

her war und fortdaurete, also nur ein Accidenz von diesem, aber keine Substanz. Eben so ist es auch mit dem Vergehen, denn dieses sezt die empirische Vorstellung einer Zeit voraus, da eine Erscheinung nicht mehr ist.

Die zweite Analogie der Erfahrung ist der Grundsaz der Erzeugung, und heist also: Alles, was geschieht (anhebt zu seyn) sezt etwas voraus, worauf es nach einer Regel folgt.

Beweis. Denn daß etwas geschieht, d. i. daß ein Zustand anfängt zu seyn, der vorher nicht war, kann nicht empirisch wahrgenommen werden, wofern nicht eine Erscheinung vorhergeht, die diesen Zustand nicht in sich enthält; denn eine Wirklichkeit, die auf eine leere Zeit folgt, mithin ein Entstehen, vor dem kein Zustand der Dinge vorhergeht, kann eben so wenig wahrgenommen werden, als die leere Zeit selbst. Mithin sezt jede Wahrnehmung von etwas, was geschieht, eine andere voraus, die ihr vorhergeht, und auf welche sie folgt, und zwar so, daß diese Ordnung in dem, was vorhergehen und folgen soll, sich nicht umkehren läst, sondern völlig bestimmt ist. Nun aber ist unsere Apprehension des Mannigfaltigen der Erscheinung jederzeit successiv, dieses mag zugleich seyn, oder auf einander folgen, mithin kann dieselbe an sich uns niemals lehren, daß A vorhergehe und B folge, oder welches von beiden eigentlich das Vorhergehende, und welches das Nachfolgende sey. Denn die bloße Folge in einer Apprehension berechtigt mich noch nicht, auf die Folge im Object zu schliessen.

z. E. wenn ich das Mannigfaltige in der Erscheinung eines Hauses nach einander betrachte; so kann ich deshalb nicht schliessen, daß dieses Mannigfaltige auch wirklich objectiv auf einander folge. Soll daher die Wahrnehmung von dem, was geschieht, möglich seyn; so muß in dem Mannigfaltigen der Erscheinungen eine solche objective Ordnung vorhanden seyn, daß die Apprehension dessen, was geschieht, auf die Apprehension dessen, was vorhergeht, nach einer bestimmten Regel allemal nothwendig folgt. Denn nur auf diese Art kann das, was geschieht, seine bestimmte Zeitstelle bekommen, wenn nämlich im vorhergehenden Zustande etwas vorausgesezt wird, worauf jenes jederzeit, d. i. nach einer Regel folgt, z. E. wenn ich das Mannigfaltige in der Erscheinung eines Hauses betrachte; so ist es gleichviel, ob ich von oben oder von unten anfange, hier ist die Ordnung in der Folge meiner Apprehensionen ganz willkührlich. Aber wenn ein Schiff den Strohm hinab gehet, so kann ich es nicht zuerst unterhalb und nachher oberhalb wahrnehmen, sondern ich sehe es erst oberwärts und nachher unterwärts, hier ist also die Ordnung in der Folge der Wahrnehmungen bestimmt, und diese sind an jene gebunden, mithin ist hier die subjective Folge der Apprehension von der objectiven Folge der Erscheinung durch eine nothwendige Regel bestimmt. Also sezt alles, was geschieht, etwas voraus, worauf es nach einer Regel folgt. Aus diesem Grundsaz der Erzeugung folgt also das Naturgesez: nichts geschieht durch ein blindes Ohngefähr (in mundo non datur casus).

Da

Da dasjenige, auf welches etwas nothwendig d. i. nach einer Regel folget, die Ursache von diesem genennet wird; so heist der Grundsaz der Erzeugung kurz so: alles, was geschieht, hat eine Ursache. So sehr es also auch das Ansehen hat, als ob wir uns den Begriff von Ursache bloß in der Erfahrung bilden, indem wir aus der Wahrnehmung, daß gewisse Begebenheiten nie anders, als auf eben dieselben vorhergehenden Erscheinungen folgen, die Regel ziehen, daß dieses jederzeit und also nothwendig geschehen müsse; so ist die Unrichtigkeit dieses Vorgebens schon daraus klar, weil in diesem Fall der Saz: alles, was geschieht, hat eine Ursache, eben so zufällig, als die Erfahrung selbst, mithin seine Nothwendigkeit und Allgemeinheit bloß angedichtet wäre. Vielmehr können wir den Begriff der Ursache bloß daher aus der Erfahrung herausziehen, weil unser Verstand ihn schon a priori in die Erfahrung geleget hat.

Denn wir können selbst in der Erfahrung die Folge einer Begebenheit niemals dem Objecte beilegen, und sie von der subjectiven Folge unserer Apprehension unterscheiden, als wenn eine Regel zum Grunde liegt, die uns nöthigt, vielmehr diese Ordnung der Wahrnehmung, als eine andere zu beobachten. Unsere Vorstellungen können nicht aus sich selbst herausgehen, sondern sie bleiben an sich bloß subjective Bestimmungen, und Modificationen unserer selbst. Sollen sie also eine Beziehung auf einen Gegenstand, d. i. objective Realität erhalten, so geschiehet dieses bloß dadurch, daß ihre Verbindung auf eine Art nothwendig gemacht und einer Regel unterworfen

fen

sen wird, und also in ihrem Zeitverhältnisse eine gewisse Ordnung nothwendig ist. Da es ein nothwendiges Gesez unserer Sinnlichkeit, mithin die formale Bedingung aller Wahrnehmungen ist, daß die vorige Zeit die folgende nothwendig bestimmt, indem wir zur folgenden nicht anders, als durch die vorhergehende kommen können; so ist es auch ein unentbehrliches Gesez der empirischen Vorstellung der Zeitreihe, daß die Erscheinungen in der vergangenen Zeit jedes Daseyn in der folgenden bestimmen, d. i. nach einer Regel festsezzen, weil wir die Continuität im Zusammenhange der Zeit bloß an den Erscheinungen empirisch erkennen können. Der Saz des zureichenden Grundes ist demnach der Grund von der Möglichkeit der Erfahrung, nämlich von der objectiven Erkentniß der Erscheinungen, in Ansehung ihres Verhältnisses in der Reihenfolge der Zeit. Man könnte zwar einwenden, daß dieser Saz der Causalität bloß auf die Succeßion der Erscheinungen paße, da doch oft Ursache und Wirkung zugleich wäre, z. E. der geheizte Ofen und die Stubenwärme, die Kugel und das Grübchen, das sie in ein Küßen drückt, sind zugleich da. Allein man muß merken, daß hier bloß die Ordnung der Zeit und nicht der Ablauf derselben in Betrachtung kommt, das Verhältniß zwischen Ursache und Wirkung bleibt, wenn gleich keine Zeit verlaufen ist. Das Grübchen im Küssen erfolgt zwar zugleich mit dem Druck der Kugel, aber wenn das Küßen irgendwoher schon ein Grübchen hat, so erfolgt darauf nicht der Druck einer bleyernen Kugel.

Der

Der Begrif der Ursache führt uns nun auf den Begrif der Handlung, dieser auf den Begrif der Kraft, und dieser auf den Begrif der Substanz; nämlich: Wo eine Handlung, mithin Thätigkeit und Kraft ist; da ist auch Substanz. Denn alle Wirkung besteht in dem, was da geschieht, mithin im Wandelbaren, was die Zeit, der Succeßion nach, bezeichnet, daher ist das lezte Subject desselben das Substratum alles Wechselnden, mithin das Beharrliche, d. i. die Substanz.

Aus diesem Grundsazze der Causalität folgt endlich das Gesez der Continuität aller Veränderungen. Denn, wenn sich ein Ding verändert, d. i. aus einem Zustande a in einen andern b übergeht; so ist zwischen dem Augenblick, da es aus dem ersten Zustande herausgeht, und zwischen dem, da es in den andern Zustand kommt, allemal eine Zeit, mithin muß es sich binnen dieser Zeit in einem Zwischenzustande zwischen dem ersten und andern Zustande befinden. Also bringt die Ursache ihre Veränderung nicht plözlich hervor, sondern wie die Zeit vom Anfangsaugenblick bis zum zweyten durch continuirliche Zwischenzeiten wächst, so wird auch die Größe der Realität der Veränderung erst durch alle kleinere Grade, die zwischen dem ersten und lezten enthalten sind, erzeugt. Also ist jede Veränderung nur durch eine continuirliche Handlung der Ursache möglich, welche, so fern sie gleichförmig ist, ein Moment heist, und aus diesen Momenten besteht also nicht die Veränderung, sondern sie wird durch sie als ihre Wirkung erzeugt. Aus diesem Gesezze der Continuität folgt also, daß es in der Folge der Er-

schei-

scheinungen eben so wenig, als in den Erscheinungen selbst einen Absprung giebt (in mundo non datur saltus).

Die dritte Analogie der Erfahrung ist der Grundsaz der Gemeinschaft, und heist also: Alle Substanzen, so fern sie zugleichsind, stehen in durchgängiger Gemeinschaft (d. i. Wechselwirkung unter einander). Beweis. Denn Dinge sind zugleich, so fern sie in einer und derselben Zeit existiren. Letzteres aber erkenne ich bloß daran, wenn die Ordnung in ihrer Apprehension gleichgültig ist, d. i. wenn ich in meiner Wahrnehmung sowohl von A anfangen und zu B fortgehen, als rückwärts von B anfangen und zu A fortgehen kann. Denn existirten die Dinge A und B in verschiedenen Zeiten, so daß z. E. A vorherginge, und B folgte; so wäre es unmöglich in meiner Wahrnehmung von B anzuheben, und rückwärts zu A fortzugehen. Nun nehme man an, in einer Mannigfaltigkeit von Substanzen, als Erscheinungen, wäre jede derselben völlig isolirt, d. i. keine wirkte auf die andere, und empfänge von dieser wechselseitig Einflüsse; so wäre das Zugleichseyn derselben kein Gegenstand möglicher Wahrnehmung. Denn man denke sich, sie wären durch einen völlig leeren Raum getrennt; so könnte ich zwar die eine zuerst, und die andere nachher betrachten, allein da unsere Apprehension des Mannigfaltigen in der Erscheinung jederzeit successiv ist; so könnte ich hieraus noch nicht wissen, ob von beiden Erscheinungen wirklich objectiv die eine auf die andere folgte, oder ob beide zugleichseyn. Mithin muß außer dem bloßen Daseyn der Substanz noch etwas seyn, wodurch die Substanz A der Substanz B, und auch umgekehrt B der Substanz A ihre

Stelle

Stelle in der Zeit bestimmt, weil nur unter dieser Bedingung beide Substanzen als zugleich existirend wahrgenommen werden können. Nun aber bestimmt nur dasjenige dem andern seine Stelle in der Zeit, was die Ursache von ihm, oder von seinen Bestimmungen ist. Also muß jede Substanz die Ursache von gewissen Bestimmungen der andern und zugleich in Ansehung ihrer eigenen Bestimmung eine Wirkung von der andern seyn, d. i. sie müssen entweder unmittelbar oder mittelbar in dynamischer Gemeinschaft, oder in commercio stehen, wofern ihr Zugleichseyn in irgend einer möglichen Erfahrung erkannt werden soll.

Durch dieses Commercium machen also die Substanzen nicht ein bloß ideales, sondern reales Compositum aus.

IV. Die Postulate des empirischen Denkens überhaupt, oder die Grundsäzze der Modalität sind folgende:

1) Was mit den formalen Bedingungen der Erfahrung (der Anschauung und den Begriffen nach) übereinkommt, ist möglich.

2) Was mit den materialen Bedingungen der Erfahrung (der Empfindung) zusammenhängt, ist wirklich.

3) Dessen Zusammenhang mit dem Wirklichen, nach allgemeinen Bedingungen der Erfahrung bestimmt ist, ist (existirt) nothwendig.

Die

Die Sázze: ein Ding ist möglich, wirklich, nothwendig, sind nicht analytische, sondern synthetische Sázze. Denn in keinem derselben ist das Prádicat, das sie vom Gegenstande aussagen, in dem Begriffe des Gegenstandes selbst enthalten, sondern wenn der Begrif eines Gegenstandes schon ganz vollständig ist; so läst er es doch noch völlig unentschieden, ob der Gegenstand auch möglich, geschweige denn wirklich, oder gar nothwendig sey. Diese Sázze haben aber das Besondere, daß sie nicht objectiv, sondern bloß subjectiv synthetisch sind, d. i. die Prádicate der Möglichkeit, Wirklichkeit, oder Nothwendigkeit, welche sie dem Gegenstande beilegen, vermehren gar nicht den Begrif desselben, weil, wenn dieser schon ganz vollständig ist, doch noch die Frage übrig bleibt, ob der mit allen seinen Bestimmungen schon vollständig gedachte Gegenstand, bloß möglich, oder auch wirklich, oder gar nothwendig sey, mithin fügen erwähnte Prádicate nichts zu dem Gegenstande selbst hinzu, sondern sie bestimmen bloß die Art, wie derselbe sich zu unserm Erkentnißvermögen verhält, nämlich das Prádicat der Möglichkeit zeigt an, daß der Begrif des Gegenstandes mit den formalen Bedingungen der Erfahrung im Verstande übereinkommt, das Prádicat der Wirklichkeit, daß er mit der Empfindung, als der Materie der Sinne, im Zusammenhange, und durch diese vermittelst des Verstandes bestimmt ist, das Prádicat der Nothwendigkeit endlich zeigt an, daß er durch den Zusammenhang der Wahrnehmungen nach Begriffen bestimmt ist. Die drey Grundsázze der Modalität sind also nichts weiter, als Erklärungen der Begriffe der Möglichkeit, Wirklichkeit, und Noth-

Nothwendigkeit, und sagen vom Begriffe eines Dinges nichts anders, als die Handlung des Erkentnißvermögens, dadurch er erzeugt wird. Nun heist in der Mathematik derjenige practische Saz, welcher bestimmt, wie ein Begrif erzeugt wird, ein Postulat, z. E. mit einer gegebnen Linie aus einem gegebnen Punct in der Ebene einen Cirkel zu beschreiben, und ein dergleichen Saz kann nicht bewiesen werden, weil das Verfahren, das er fordert, gerade das ist, wodurch wir den Begrif von einer solchen Figur zuerst erzeugen. Aus diesem Grunde ist man berechtigt, auch die drey Grundsäzze der Modalität ohne Beweis zu postuliren. Postulate des empirischen Denkens aber heißen sie, weil ihr Gebrauch bloß auf das Feld möglicher Erfahrung eingeschränkt ist, indem alle Categorien, mithin auch die Categorien der Möglichkeit, Wirklichkeit, und Nothwendigkeit nicht anders objective Gültigkeit haben, als in so fern durch sie Erfahrung möglich ist.

Was also zuerst das Postulat der Möglichkeit betrift; so ist es zwar eine nothwendige logische Bedingung, daß der Begrif eines möglichen Dinges keinen Widerspruch enthalten müße, aber zur objectiven Realität des Begrifs, d. i. der Möglichkeit des Gegenstandes, der durch den Begrif gedacht wird, ist dieses bey weitem nicht genug, sondern hiezu wird noch erfordert, daß der Begrif des Dinges auch den formalen Bedingungen gemäß ist, unter denen allein dasselbe als ein Gegenstand der Erfahrung gedacht werden kann. Nur hieran kann man also die Möglichkeit eines Dinges erkennen, nie aber aus dem blossen Begriffe desselben, so rein dieser auch von allem

nothwendig. Hieraus folgt also das Naturgesez: keine Nothwendigkeit in der Natur ist blinde, sondern bedingte, mithin verständliche Nothwendigkeit (in mundo non datur fatum). Auf diese Art stehen also die vier Grundsäzze: in mundo non datur hiatus, non datur saltus, non datur casus, non datur fatum, als Naturgesezze a priori fest. Zum Beschluß dieser Materie wirft der Verfasser die merkwürdige Frage auf: ob das Feld der möglichen Dinge größer sey, als das Feld der wirklichen, und ob dieses wiederum größer sey, als das Feld der nothwendigen Dinge. Es scheint zwar, als könnte man geradezu die Zahl der möglichen Dinge größer, als die Zahl der wirklichen setzen, weil zur Möglichkeit des Dinges noch etwas hinzukommen müße, wenn dasselbe wirklich werden soll. Allein dieses Hinzukommen zum Möglichen hat keinen Sinn; denn was über dasselbe noch zugesezt werden sollte, wäre unmöglich. Bloß zu unserm Verstande kann über die Zusammenstimmung des Dinges mit den formalen Bedingungen der Erfahrung etwas hinzukommen, nämlich die Verknüpfung desselben mit irgend einer Wahrnehmung. Unser Verstand kann also über diese Frage nichts entscheiden, weil er es nur mit der Synthesis deßen zu thun hat, was gegeben ist.

Diese Feststellung der synthetischen Grundsäzze des reinen Verstandes, zeigt es nun völlig, daß die reinen Verstandesbegriffe bloß auf Erscheinungen oder Gegenstände der Erfahrung anwendbar, und daher nie von transcendentalem, sondern lediglich von empirischem Gebrauche sind. Aus diesem Grunde können wir auch keinen einzigen von ihnen definiren, ohne uns zu Bedin-

gungen der Sinnlichkeit, mithin zur Form der Erscheinungen herabzulassen. Den Begrif der Größe eines Dinges kann niemand anders erklären, als durch die Bestimmung, wie vielmal Eins in ihm gesezt ist, allein dieses Wievielmal gründet sich auf die successive Wiederholung des Eins, mithin auf die Zeit. Realität kann man im Gegensatze mit der Negation nur alsdenn erklären, wenn man sich eine Zeit (als den Inbegrif von allem Seyn) gedenkt, die entweder womit erfüllet, oder leer ist. Laße ich beym Begrif der Substanz die Beharrlichkeit (ein Daseyn zu aller Zeit) weg; so ist er bloß die logische Vorstellung von einem Subject, das nicht weiter ein Prädicat von einem andern seyn kann, allein alsdenn weiß ich gar keine Bedingungen, unter welchen dieser logische Vorzug irgend einem Dinge eigen seyn werde; mithin wüste ich gar nicht, ob dieser Begrif überall irgend etwas bedeute, und ich könnte daher aus ihm nicht das mindeste folgern. Laße ich beim Begrif der Ursache die Zeit weg, in der etwas auf etwas anderes nach einer Regel folgt; so bliebe darin nichts weiter übrig, als daß die Ursache so etwas sey, woraus sich auf das Daseyn eines andern schliessen läßt, allein einestheils würden hiedurch Ursache und Wirkung gar nicht von einander zu unterscheiden seyn, und anderntheils wüste man alsdenn keine Bedingungen, unter welchen man von etwas auf das Daseyn eines andern schließen könnte, mithin hätte der Begrif gar keine Bestimmung, wie er auf irgend ein Object paße. Zwar tritt hier der vermeinte Grundsaz: alles Zufällige hat eine Ursache, ziemlich gravitätisch auf, als habe er seine eigne Würde in sich selbst.

Allein hier frägt es sich erst, was zufällig sey? Antwortet man: zufällig ist das, dessen Nichtseyn möglich ist; so frägt es sich wieder, woran man diese Möglichkeit des Nichtseyns erkennen könne, wofern man sich nicht in der Reihe der Erscheinungen eine Succession, nämlich die Folge eines Daseyns, auf das Nichtseyn, oder des Nichtseyns auf ein Daseyn, mithin einen Wechsel vorstellt. Denn wenn man sagte: das Nichtseyn eines Dinges ist möglich, wenn es sich nicht widerspricht, so ist dieses eine lahme Berufung auf eine logische Bedingung, die zwar zum Begrif nothwendig, aber zur realen Möglichkeit bey weitem nicht hinlänglich ist, indem ich, ohne mir selbst zu widersprechen, jede existirende Substanz als nicht existirend wegdenken kann, ohne daß hieraus die Möglichkeit ihres Nichtseyns an sich selbst folgte. Da der Begrif der Ursache sich nicht ohne die Bedingung der Zeit erklären läst, so ist von selbst klar, daß auch der Begrif der Gemeinschaft, oder der wechselseitigen Causalität sich ohne dieselbe nicht erklären lasse. Was endlich die Begriffe der Möglichkeit, Wirklichkeit, und Nothwendigkeit betrift; so ist für sich einleuchtend, daß sie nicht anders, als durch offenbare Tavtologie erkläret werden können, wenn man, ohne sich zu den Bedingungen der Sinnlichkeit herabzulassen, die Definition dieser Begriffe bloß aus dem reinen Verstande schöpfen will.

Hieraus läst sich nun leicht erkennen, daß die gewöhnliche Eintheilung der Dinge in Phaenomena und Noumena gar keinen Grund hat. Durch Phaenomena versteht man Erscheinungen, so fern sie als Gegenstände gedacht werden. Durch Noumena (intelligibilia) würde

de man also Dinge verstehen müssen, die bloß Gegenstände des Verstandes sind, und gleichwohl als solche, obgleich nicht sinnlich, sondern coram intuitu intellectuali, angeschauet werden können. Nun sollte man denken, daß der Begrif der Erscheinung schon von selbst die objective Realität des Noumenon an die Hand gebe. Denn wenn uns die Sinne etwas bloß vorstellen, wie es erscheint, so muß dieses Etwas doch auch an sich selbst ein Ding, mithin ein von unserer Sinnlichkeit unabhängiger Gegenstand, also ein Gegenstand einer nicht sinnlichen Anschauung d. i. des Verstandes seyn. Auf diese Art scheinen also die Dinge an sich selbst, d. i. das Etwas, das ihrer Erscheinung als ihr Object entsprechen muß, dergleichen Noumena zu seyn, die der reine Verstand vor sich, ohne alle Einmischung der Sinnlichkeit, unmittelbar erkennen könnte, und so würde eine Erkentniß möglich seyn, in welcher gar keine Sinnlichkeit angetroffen wird, und die vor sich schlechthin objective Realität hat, so daß uns dadurch Gegenstände vorgestellt werden, wie sie sind, da hingegen im empirischen Gebrauche unsers Verstandes Dinge bloß erkannt werden, wie sie erscheinen. Allein diese Folgerung ist nichtig. Denn dieses Etwas, auf welches wir eine jede Erscheinung, als auf ihr Object nothwendig beziehen müssen, ist für uns ein Etwas = x, wovon wir nicht das mindeste wissen, noch wissen können; mithin kann dieses nicht ein Noumenon heißen, sondern es bedeutet bloß einen ganz unbestimmten Gegenstand, dessen Begrif bey allen Erscheinungen immer eben derselbe, nämlich bloß der ganz unbestimmte Gedanke von Etwas überhaupt ist.

sche Reflexion. Allein aus dieser folgt noch nicht, daß das, was von den Begriffen gilt, auch von den Gegenständen gelte, auf welche sie bezogen werden. Lezteres findet zwar statt, wenn diese Gegenstände als Noumena betrachtet werden, denn da diese bloß vor den Verstand gehören, so muß das, was aus der Vergleichung ihrer Begriffe folgt, auch von ihnen selbst gelten. Sind dagegen die Gegenstände, auf welche sich die gegebenen Begriffe beziehen, Phänomena; so macht hier die Sinnlichkeit Einschränkungen, auf die man nothwendig Rücksicht nehmen muß, wofern nicht eine unvermeidliche Amphibolie in den obigen Reflexionsbegriffen entstehen soll. Wollen wir daher gegebene Begriffe nicht bloß logisch vergleichen, sondern sie bey dieser Vergleichung zugleich auf ihre Gegenstände beziehen; so müssen wir zuvörderst überlegen, vor welche Erkentnißkraft ihre Vergleichung gehöret, ob vor den reinen Verstand, oder vor die Sinnlichkeit. Diese Ueberlegung, durch welche einem jeden Begrif seine Stelle in unserer Erkentnißkraft angewiesen wird, nennt der Verfasser die transcendentale Reflexion, so wie er die Stelle, die dem Begrif in unserm Erkentnißvermögen ertheilt wird, den transcendentalen Ort, und die Anweisung nach Regeln, diesen Ort einem jeden Begrif zu bestimmen, die transcendentale Topik nennt.

Wenden wir nun dieses auf die obigen vier Reflexionsbegriffe an; so muß man erstlich die Einerleiheit der Noumenen nicht mit der Einerleiheit der Phänomenen verwechseln. Wenn uns ein Gegenstand mehrere male, aber immer mit eben denselben innern Bestimmungen der Qualität und Quantität dargestellt wird; so ist derselbe,

wenn

wenn er als ein Gegenstand des reinen Verstandes betrachtet wird, immer eben derselbe, und nicht viel, sondern nur ein Ding, d. i. numerisch einerley. Denn da hier der Gegenstand bloß durch Begriffe vorgestellet wird, so muß derselbe nothwendig immerfort ein und eben derselbe seyn, wofern die Begriffe von ihm immer ein und eben dieselbe sind. (Z. E. ich mag ein allervollkommenstes Wesen so vielmal denken, als ich will, so bleibt es doch immer nur eins.) Ist dagegen der Gegenstand eine Erscheinung, so folgt dieses gar nicht; sondern, wenn gleich zwey sinnliche Gegenstände den Begriffen nach ganz einerley sind, so können sie doch zu gleicher Zeit in verschiednen Oertern des Raums seyn, und diese Verschiedenheit der Oerter ist daher schon ein genugsamer Grund zu ihrer numerischen Verschiedenheit. Denn ein Theil des Raums mag dem andern immerhin völlig gleich und ähnlich seyn, so ist er doch außer ihm, und eben dadurch ein vom erstern unterschiedner Theil, z. E. zwey Cubikfuße Raum sind, den Begriffen nach, ganz einerley, aber dennoch macht der bloße Unterschied ihrer Oerter, daß sie zwey verschiedne Cubikfuße sind (numero diuersa). Daher muß dieses auch von allem, was an verschiedenen Oertern des Raums zugleich ist, gelten, so sehr es sich sonsten auch ähnlich und gleich seyn mag. So kann man z. E. bey zwey Tropfen Wasser von aller innern Verschiedenheit der Qualität und Quantität völlig abstrahiren, und doch können sie numerisch verschieden seyn, wenn sie an verschiedenen Oertern zugleich angeschauet werden. Also gilt das Leibnizische principium indiscernibilium zwar von Noumenis, aber keinesweges von Phaenomenis, mithin ist

es

es kein Gesez der Natur, sondern bloß eine analytische Regel, oder eine Vergleichung der Dinge durch bloße Begriffe. Will man zweitens von der Einstimmung und dem Widerstreit der Realitäten richtig urtheilen; so muß man gleichfalls erst überlegen, ob die Realitäten, von denen die Rede ist, realitates noumena oder phaenomena sind, d. i. ob sie bloß durch den reinen Verstand gedacht werden, oder ob sie das Reale in den Erscheinungen bedeuten. Im erstern Fall läst sich zwischen Realitäten als bloßen Bejahungen kein Widerstreit denken, d. i. ein solches Verhältniß, da sie in einem Subjecte verbunden einander ihre Folgen aufheben. Dagegen können die Realitäten in der Erscheinung, unter einander allerdings im Widerstreit seyn, so daß sie, vereint in demselben Subjecte, die eine die Folge der andern ganz oder zum Theil vernichte. Z. E. von zwey Kräften, die in einem Körper nach entgegengesezten Richtungen wirken, hebt die eine die Wirkung der andern entweder ganz oder zum Theil auf. Daraus also, daß zwischen Realitäten, als bloßen Bejahungen, kein logischer Widerspruch seyn kann, folgt also noch nicht, daß sie auch in dem Gegenstande vereinbar seyn, ohne einander Abbruch zu thun, und eben daher gilt auch der Leibnizische Grundsaz: alle Uebel sind nichts als Folgen von den Schranken der Geschöpfe, d. i. Negationen, weil diese das einzige Widerstreitende der Realität seyn, bloß von dem Begrif eines Dinges überhaupt. In so fern er aber von Dingen als Erscheinungen gelten soll; so ist er ein unrichtiger Saz.

Wenn man drittens vom Innern und Aeußern der Substanzen richtig urtheilen will; so muß man gleichfalls

erst

erst darauf sehen, ob die Substanz, von der man redet, bloß ein Gegenstand des reinen Verstandes (substantia noumenon) oder eine Erscheinung (substantia phaenomenon) seyn soll. An einem Object des reinen Verstandes ist nur dasjenige innerlich, was dem Daseyn nach keine Beziehung auf irgend etwas von ihm verschiednes hat. Denn nach bloßen Begriffen ist das Innere das Substratum aller Verhältnisse oder äußern Bestimmungen. Dagegen sind die innern Bestimmungen einer substantia phaenomenon im Raum nichts, als Verhältnisse, und sie selbst ganz und gar nichts anders, als ein Inbegrif von lauter Relationen. Denn die Substanz im Raum, oder die Materie, erkennen wir bloß durch Kräfte, die in demselben wirksam sind, entweder andere dahin zu treiben, oder sie vom Eindringen in ihn abzuhalten, mithin kennen wir von ihr nichts Schlechthin-sondern lauter Comparativ-Innerliches, das selbst wieder aus bloßen Verhältnissen im Raum besteht. Denn was das Etwas, oder das Ding an sich selbst sey, welches das eigentliche Object der Erscheinung, die wir Materie nennen, ausmacht, davon wissen wir nichts, und wenn daher die Klage: wir sehen das Innere der Dinge gar nicht ein, so viel heißen soll: wir begreifen nicht durch den reinen Verstand, was die Dinge, die uns erscheinen, an sich seyn mögen; so ist sie ganz unvernünftig, denn das hieße eben so viel, als fordern, daß wir ohne Sinne Dinge anschauen können, d. i. daß wir nicht Menschen, sondern Wesen seyn sollen, von denen wir selbst nicht einmal angeben können, ob sie möglich, vielweniger wie sie beschaffen seyn. Da Leibniz sich die Substanzen als Noumena vorstellte; so konnte er auch nicht anders

schließen,

schliessen, als daß sie etwas Schlechthin-Inneres haben müsten, was von allen äußern Verhältnissen, folglich auch von aller Zusammensezzung frey wäre, und daß also die Substanzen und selbst die Bestandtheile der Materie einfache Subjecte seyn müsten. Nun aber lassen sich ferner an diesen Subjecten keine andere innere Accidenzen denken, als die uns unser innerer Sinn darbietet. Daher war es natürlich, daß er ihnen auch insgesamt Vorstellungskraft beilegte. So wurden denn die Monaden fertig, die den Grundstoff des ganzen Universum ausmachen sollen, deren thätige Kraft aber nur in Vorstellungen besteht. Da aber auf diese Art jede Substanz bloß in sich selbst wirksam, und nur mit ihren Vorstellungen beschäftiget ist; so findet auch keine wechselseitige Wirkung zwischen ihnen statt, mithin schloß er natürlich: irgend eine dritte und in alle insgesamt einfliessende Ursache müsse die Folge ihrer Zustände so eingerichtet haben, daß sie einander beständig correspondiren, und so konnte sein Principium der möglichen Gemeinschaft der Substanzen kein anderes seyn, als eine vorher bestimmte Harmonie.

Was endlich viertens die Materie und Form betrift, so sind diese beiden Begriffe mit jedem Gebrauch des Verstandes so unzertrennlich verbunden, daß sie sogar aller andern Reflexion zum Grunde gelegt werden. Der erstere bedeutet das Bestimmbare überhaupt, der zweite dessen Bestimmung. Die Logiker nannten ehedem das Allgemeine die Materie, den spezifischen Unterschied aber die Form. In jedem Urtheile kann man die gegebenen Begriffe die logische Materie, ihr Verhältniß aber vermittelst

telst der Copula die Form des Urtheils nennen. In jedem Wesen sind die Bestandstücke desselben (essentialia) die Materie; die Art, wie sie in einem Dinge verknüpft sind, die wesentliche Form. Auch wurde in Ansehung der Dinge überhaupt unbegränzte Realität, als die Materie aller Möglichkeit, Einschränkung derselben aber (Negation) als diejenige Form angesehen, wodurch sich ein Ding vom andern unterscheidet. Alles dieses aber gilt bloß, wenn man die Dinge als Gegenstände des reinen Verstandes betrachtet, und sich also bloß mit dem Begriffe eines Dinges überhaupt beschäftiget. Denn der Verstand verlangt zuerst, daß etwas (wenigstens im Begriffe) gegeben sey, um es auf gewisse Art bestimmen zu können, daher geht im Begriffe des reinen Verstandes die Materie der Form vor. Allein wenn wir uns nicht bloß mit leeren Begriffen beschäftigen, sondern sie auf Gegenstände beziehen wollen, so geht hier umgekehrt die Form der Materie vor. Denn da unsere Begriffe sich nicht unmittelbar auf Gegenstände beziehen können, sondern bloß vermittelst der sinnlichen Anschauung, so werden uns die Gegenstände nicht durch reinen Verstand, sondern bloß als Erscheinungen durch sinnliche Anschauung gegeben. Diese aber sezt schon Raum und Zeit, als die reinen Formen der Anschauung voraus. Wenn also nicht von bloßen Begriffen, sondern von ihren Gegenständen die Rede ist; so geht die Form allemal der Materie vorher. Da also Leibniz alle Substanzen als Noumena betrachtete; so konnte er sich auch nicht anders vorstellen, als daß die Materie der Form vorhergehen müste. Er nahm daher zuerst Monaden an, und gab ihnen innerlich eine Vorstellungs-

kraft

kraft. Da aber die Materie gleichwohl eine äußere Erscheinung im Raum und in der Zeit ist; so muste er nothwendig auch äußere Verhältnisse der Substanzen annehmen. Nun aber gestand er der Sinnlichkeit keine eigene Art der Anschauung zu, sondern da er alle Vorstellungen und selbst die empirischen bloß im Verstande suchte; so ließ er den Sinnen nur das verächtliche Geschäfte, die Vorstellungen des Verstandes zu verwirren und zu verunstalten, indem er die sinnlichen Vorstellungen für nichts weiter als für verworrene Begriffe des Verstandes hielt. Also muste er auch die äußern Verhältnisse der Substanzen in Ansehung des Raums und der Zeit im bloßen Verstande suchen, und so waren ihm Raum und Zeit nichts anders, als die intelligible Form der Verknüpfung der Substanzen und ihrer Zustände als Dinge an sich selbst, nämlich der Raum die Ordnung in der Gemeinschaft der Substanzen, und die Zeit die Folge ihrer Zustände, und so gingen die Substanzen und ihre Zustände als Materie, dem Raum und der Zeit, als der Form ihrer Verknüpfung vor.

Auf diese Art glaubte Leibniz, durch die Amphibolie der Reflexionsbegriffe hintergangen, der Dinge innere Beschaffenheit zu erkennen, indem er alle Gegenstände nur mit dem Verstande und den abgesonderten formalen Begriffen seines Denkens verglich. So wie Locke die Verstandesbegriffe insgesammt sensificirt, d. i. für bloße empirische, aber abgesonderte Reflexionsbegriffe ausgegeben hatte; so intellectuirte dagegen Leibniz die bloßen Erscheinungen, und hielt sie für Vorstellungen der Dinge an sich selbst, die sich von den Begriffen des reinen Verstandes bloß logisch in Ansehung der Deutlichkeit unterschiedend,

den, weil sie durch die Sinne verworren gemacht würden. Anstatt also den Verstand und die Sinnlichkeit als zwo ganz verschiedene Quellen von Vorstellungen zu betrachten, die aber nur in Verknüpfung objectiv gültig von Dingen urtheilen können; so hielt sich ein jeder dieser großen Männer nur an eine von beiden, die sich ihrer Meinung nach unmittelbar auf Dinge an sich selbst bezöge, indessen daß die andere nichts that, als die Vorstellung der erstern zu ordnen, oder zu verwirren. Da also Leibniz bey der Vergleichung der Begriffe sinnlicher Gegenstände keine Rücksicht auf die besondere Bedingungen ihrer Anschauung nimmt; so ist sein ganzes intellectuelles System der Welt wirklich auf dem falschen logischen Grundsazze erbauet: was in einem allgemeinen Begriffe nicht enthalten ist, das ist auch in den besondern nicht enthalten; dessen Falschheit aber vor sich einleuchtend ist, indem die besondern Begriffe eben darum so heißen, weil sie mehr in sich enthalten, als im allgemeinen Begriffe gedacht wird.

Zum Beschluß dieser ganzen Materie zeigt der Verfasser noch die verschiednen Arten von Etwas und Nichts, und wie man sie nach der Anweisung der Categorien unterscheiden kann.

1) Dem Begriffe von Allem, Vielem und Einem ist Keins entgegengesezt; daher ist ein Begrif ohne einen Gegenstand, der ihm in der Anschauung gegeben werden kann, ein leerer Begrif und also Nichts (ens rationis), obgleich darin nichts Widersprechendes ist, z. E. die Noumena.

2) Realität ist Etwas, — Negation ist der Begrif von dem Mangel eines Etwas. Wenn also einem Gegenstande des Begrifs die Realität mangelt; so ist er ein leerer Gegenstand und daher Nichts (ens priuatiuum), wie z. E. der Schatten, die Kälte.

3) Als bloße Formen der Anschauung sind Raum und Zeit zwar Etwas, aber ohne Substanzen sind sie an sich keine Gegenstände, die angeschauet werden können, mithin sind sie ohne Gegenstände leere Anschauungen, also Nichts (ens imaginarium).

4) Da ein Begrif, der sich selbst widerspricht, Nichts ist, so ist der Gegenstand eines Begrifs, der sich selbst widerspricht, ein leerer Gegenstand ohne Begrif, also Nichts (nihil negatiuum), z. E. eine geradlinigte Figur von zwo Seiten.

Der transcendentalen Logik Zweite Abtheilung.

Transcendentale Dialectik.

Das Hauptresultat der transcendentalen Analytik war dieses, daß der Verstand sich selbst seine Grenzen sezt, indem er alle seine Begriffe und Grundsäze bloß auf Gegenstände möglicher Erfahrung einschränkt. Nun aber liegen diejenigen Erkentnisse, die für die Vernunft gerade die wichtigsten sind, und daher den wesentlichen Zweck der Metaphysik ausmachen, ganz außer dem Gebiete aller möglichen Erfahrung. Mithin wird hier erst die Wich-

tig-

tigkeit der Frage einleuchtend: wie ist Metaphysik möglich? d. i. wie kann die Vernunft zur Bekantschaft mit Objecten kommen, die gar nicht zur Spähre möglicher Erfahrung gehören?

Da alle Begriffe und Grundsäzze unsers Verstandes bloß auf Gegenstände möglicher Erfahrung anwendbar sind; so folgt hieraus schon von selbst, daß jeder Vernunftschluß, der auf Dinge geht, die außerhalb den Grenzen möglicher Erfahrung liegen, statt der Wahrheit nothwendig auf nichts, als Schein und Illusion hinauslaufen muß. Allein das Eigene bey dieser Illusion ist dieses, daß sie unserer Vernunft eben so unvermeidlich ist, als die optischen Illusionen unserm Auge sind, so, daß wir auch dann, wenn wir ihr Blendwerk wirklich schon einsehen, uns doch davon so wenig losmachen können, so wenig es selbst der Astronom verhindern kann, daß ihm der Mond im Aufgange nicht größer, oder das Meer in der Mitte nicht höher scheine, als am Ufer. Denn das bloße Feld der Erfahrung ist für uns auf keine Weise befriedigend. Unsere Vernunft sucht in der Verknüpfung ihrer Erkentnisse durchaus Vollständigkeit. Diese aber kann sie im Felde der Erscheinungen niemals erlangen, weil sie hier von einem jeden Bedingten nur immer wieder zu einem andern Bedingten gewiesen wird, ohne die Reihe der Bedingungen jemals vollendet zu sehen. Mithin muß unsere Vernunft, zu ihrer Befriedigung, nothwendig darauf ausgehen, die Grenzen der Erfahrung zu überfliegen, und sich daher nothwendig überreden, daß sie auf diesem Wege ihren Erkentnissen diejenige Er-

weiterung und Vollständigkeit verschaffen werde, die sie innerhalb dem Felde der Erscheinungen nicht erlangen kann. Nun aber ist, wie bereits gezeigt werden, diese Ueberredung eine bloße Illusion; denn da alle Begriffe und Grundsätze unsers Verstandes außerhalb den Grenzen möglicher Erfahrung ganz leer sind, und gar nicht auf irgend einen Gegenstand bezogen werden können; so täuscht die Vernunft sich selbst, indem sie ihre subjectiven Maximen, die sie bloß um ihrer Befriedigung willen annimmt, für objectiv gültig ausgiebt.

Je natürlicher und unvermeidlicher also diese Illusion der menschlichen Vernunft anhängt, eine desto nothwendigere Pflicht ist es daher für den critischen Philosophen, diesen Schein aufzudecken, und es dadurch zu verhüten, daß wir uns von demselben nicht hintergehen lassen. Diejenige Wissenschaft, welche dieses zu ihrem Gegenstande macht, nennt der Verfasser die transcendentale Logik des Scheins, oder die transcendentale Dialectik. Diese macht daher die zweite Abtheilung der transcendentalen Logik aus, deren Hauptinhalt in folgendem besteht.

Alle unsere Erkentniß von den Sinnen an, geht von da zum Verstande, und endigt bey der Vernunft, über welche nichts höheres in uns angetroffen wird, den Stoff der Anschauung zu bearbeiten und unter die höchste Einheit des Denkens zu bringen. Der Verstand ist das Vermögen der Regeln, die Vernunft dagegen das Vermögen der Principien. Durch Principien aber versteht der Verfasser nicht, wie gewöhnlich, eine jede Erkentniß, die man andern Erkentnissen zum Grunde legt, dergleichen

alle allgemeine Säzze überhaupt sind, sondern synthetische Grundsäzze aus bloßen Begriffen. Diese kann der Verstand nicht verschaffen, denn alle seine Grundsäzze a priori sezzen die reine Anschauung, oder Bedingungen einer möglichen Erfahrung voraus, ohne welche sie gar nicht möglich sind. Der Verstand beschäftigt sich also nur mit Erscheinungen, und giebt ihnen Einheit vermittelst der Regeln. Die Vernunft aber geht niemals zunächst auf Erfahrung, oder auf irgend einen Gegenstand, sondern lediglich auf den Verstand, und beschäftiget sich also bloß mit den Regeln des Verstandes, und den mannigfaltigen Erkentnissen desselben, um diesen Einheit vermittelst der Principien, d. i. aus bloßen Begriffen zu geben. Daher ist die Einheit der Vernunft von der Einheit des Verstandes wesentlich unterschieden.

Was nun zuerst den logischen Gebrauch der Vernunft betrift; so besteht dieser darin, daß sie schließet, d. i. mittelbar (durch die Subsumtion der Bedingung eines möglichen Urtheils unter die Bedingung eines gegebenen) urtheilet. In jedem Vernunftschlusse verfahren wir nämlich also. Zuerst denken wir im Obersaz das gegebene Urtheil, nämlich eine allgemeine Verstandesregel. Zweitens subsumiren wir im Untersaz vermittelst der Urtheilskraft die Bedingung eines andern möglichen Urtheils unter die Bedingung der Regel. Endlich bestimme ich im Schlußsaz mein Erkentniß durch das Prädicat der Regel, mithin a priori durch die Vernunft aus bloßen Begriffen. Jeder Vernunftschluß ist also nichts anders, als ein Urtheil, vermittelst der Sub-

sumtion seiner Bedingungen unter den Obersaz, als eine allgemeine Regel. Z. E. wenn wir schließen:

Alles Zusammengesezte ist veränderlich,
Die Körper sind zusammengesezt,
Also sind die Körper veränderlich;

so fällen wir im Schlussazze das Urtheil, daß den Körpern das Prädicat des Obersazzes veränderlich zukommt, bloß unter der Bedingung, daß die Körper zusammengesezt sind, weil dieses eben die Bedingung ist, unter welcher das Prädicat in der Regel des Obersazzes allgemein gültig ist. Mithin beruhen die verschiedenen Vernunftschlüsse bloß auf dem Verhältnisse, welches der Obersaz als die Regel, zwischen einer Erkentniß und ihrer Bedingung vorstellt. Da ferner alle Urtheile, in so fern sie das Verhältniß der Erkentnisse im Verstande ausdrücken, entweder categorische, oder hypothetische, oder disjunctive sind; so giebt es auch gerade diese dreierley Arten von Vernunftschlüssen.

Die Natur der Vernunftschlüsse zeigt es also deutlich, daß die Vernunft zur Erkentniß im Schlussazze bloß dadurch gelangt, daß sie ihre Gründe oder Bedingungen in den Prämißen aufsucht. So suchen wir z. E. in dem Sazze: die Körper sind veränderlich, erst durch den Obersaz den Grund oder die Bedingung des Veränderlichen, nämlich den Begrif des Zusammengesezten auf. Da nun die Prämißen, wenn sie nicht schon an sich unleugbare Säzze sind, wieder als Schlussäzze behandelt werden müssen; so muß vermittelst eines Prosyllogismus wieder die Bedingung von der Bedingung gesucht werden, und dieses

dieses muß so lange fortgesezt werden, als es angeht, d. i. bis man zu einer Bedingung kommt, die selbst nicht mehr bedingt ist, zu einem Grunde, der nicht mehr Folge aus andern Gründen ist. Also geht die Forderung der Vernunft in ihrem logischen Gebrauch eigentlich dahin, bey jedem bedingten Erkentniße in der Reihe seiner Bedingungen bis zum Unbedingten hinauf zu steigen, um hiedurch die mannigfaltigen Erkentniße des Verstandes in durchgängigen Zusammenhang zu bringen, und ihnen die höchstmögliche systematische Einheit zu verschaffen. Da indessen dieser logische Grundsaz der Vernunft sich bloß auf die Bearbeitung der Begriffe und Urtheile unsers Verstandes bezieht; so hat derselbe zwar subjective, oder logische Gültigkeit, aber hieraus folgt noch nicht, daß derselbe auch auf Gegenstände bezogen werden könne, mithin zugleich objective Gültigkeit habe. Also entsteht hier die Frage: ob das Vermögen der Vernunft bloß darin besteht, bereits gegebenen Verstandeserkentnißen nur eine gewisse logische Form, oder systematische Einheit zu verschaffen, oder ob sie sich isoliren lasse, und ob sie auch alsdann noch ein eigenthümlicher Quell von Begriffen und Urtheilen sey, die lediglich aus ihr entspringen, und dadurch sie sich auf Gegenstände bezieht? Kurz: ob die Vernunft bloß vor sich d. i. die reine Vernunft a priori objectiv gültige synthetische Grundsäzze enthalte?

Um sich nun den Weg zur Beantwortung dieser schweren Frage zu bahnen; so untersucht der Verfasser zuvörderst, auf welchem Grunde ein dergleichen synthetisches Principium beruhen müste, nämlich

erstlich: da der Vernunftschluß nicht auf Anschauungen, sondern auf Begriffe und Urtheile geht, so hat die reine Vernunft, wenn sie auch auf Gegenstände geht, doch auf dieselben und deren Anschauung keine unmittelbare Beziehung, sondern nur auf den Verstand und dessen Urtheile. Daher ist Vernunfteinheit nicht Einheit einer möglichen Erfahrung, sondern von dieser als der Verstandeseinheit, wie schon vorher gezeigt worden, wesentlich unterschieden. Wofern es also synthetische Grundsäzze der reinen Vernunft giebt; so müssen diese von den synthetischen Grundsäzzen des reinen Verstandes wesentlich unterschieden seyn.

Zweitens. Da der logische Grundsaz der Vernunft, wie schon gezeigt worden, bloß dahin geht: zu dem bedingten Erkentniß des Verstandes das Unbedingte zu finden, womit die Einheit desselben vollendet wird, so muß das oberste synthetische Principium der reinen Vernunft, wofern es eins giebt, bloß darin bestehen, daß man diesen subjectiven Grundsaz als objectiv gültig behandelt. Also würde der oberste synthetische Grundsaz der reinen Vernunft dieser seyn: wenn das Bedingte gegeben ist, so ist auch die ganze Reihe der Bedingungen, mithin das Unbedingte gegeben (d. i. im Gegenstande und seiner Verknüpfung enthalten). Nun aber ist das Unbedingte kein Gegenstand möglicher Erfahrung, indem jede Bedingung, auf welche uns der reine Verstand im Felde möglicher Erfahrung führt, selbst wieder bedingt ist. Mithin führt der oberste synthetische Grundsaz der reinen Vernunft auf ein neues Feld von Begriffen und Grundsäzzen, deren

ren Gegenstände alle außer dem Gebiete möglicher Erfahrung liegen, und von denen also der reine Verstand nichts weiß. Dergleichen Begriffe und Grundsäzze nennt der Verfasser transcendente, im Gegensaz auf diejenigen, die sich, der Vorschrift des reinen Verstandes gemäß, bloß auf Gegenstände möglicher Erfahrung beziehen, und die er daher immanente nennt. Den Gebrauch der reinen Vernunft aber, in so fern er auf Gegenstände geht, die außerhalb dem Felde möglicher Erfahrung liegen, nennt er eben so, wie beym reinen Verstande, den transcendentalen Gebrauch, zum Unterschiede des empirischen.

Die Begriffe, auf welche die reine Vernunft führt, sind also von den reinen Verstandesbegriffen gänzlich unterschieden, indem diese bloß auf Gegenstände möglicher Erfahrung anwendbar sind, jene dagegen gerade auf solche Gegenstände gehen, die niemals in der Erfahrung gegeben werden können. So wie daher der Verfasser die reinen Verstandesbegriffe mit dem Aristoteles Categorien nennt; so nennt er dagegen die reinen Vernunftbegriffe mit dem Plato Ideen. Da nun der Begrif, welchen die reine Vernunft in ihren obersten Grundsäzzen enthält, bloß auf die Vollständigkeit oder Totalität in der Reihe der Bedingungen, mithin auf das Unbedingte geht; so ist eine Idee nichts anders, als ein Begrif von der Totalität der Bedingungen, oder ein Begrif vom Unbedingten, in so fern er den Grund von der Verknüpfung des Bedingten enthält. Diese Totalität der Bedingungen, oder das Unbedingte, ist etwas ganz absolu-

 tes,

tes, d. i. was schlechthin und in jeder Beziehung gilt, denn bloß in einem solchen absoluten Ganzen aller Bedingungen, und in einem solchen absolut-Unbedingten, endigt sich erst die Verknüpfung der Bedingungen. Eine Idee ist daher ein Begrif, der auf das absolute Ganze aller möglichen Erfahrung, oder die höchsten Bedingungen und den ersten Grund aller Erscheinungen geht. Eine Idee ist also dem Objecte nach etwas sehr großes, und sagt sehr viel. Sie ist auch nicht etwa ein willkührlich erdichteter Begrif, sondern durch die Natur der Vernunft selbst gegeben, so wie die Categorien durch die Natur des Verstandes, und beziehet sich daher auf den ganzen Verstandesgebrauch nothwendiger Weise, mithin hat sie völlige subjective Realität. Allein was das Erkenntniß ihres Gegenstandes betrift, so sagt eine Idee sehr wenig; denn da ihr, als dem Begriffe eines Maximum, in der Erfahrung kein Gegenstand gegeben werden kann, der ihr völlig congruent wäre, so läßt sich ihre objective Realität eben so wenig beweisen, als widerlegen, mithin ist sie, wie der Begrif eines Noumenon, ein bloßer problematischer Begrif, und man sagt daher von einem solchen Vernunftbegriffe: er ist nur eine Idee. So kann man sagen: die absolute Totalität aller Erscheinungen, oder das schlechthin Unbedingte ist nur eine Idee, d. i. ein Problem ohne alle Auflösung, weil wir dergleichen niemals in concreto geben, sondern uns ihm bloß nähern können, ohne es jemals adäquat im Bilde zu entwerfen.

Da

Da die subjective Realität einer Idee darin besteht, daß wir auf dieselbe durch einen nothwendigen Vernunftschluß geführt werden, die Vernunftschlüsse aber entweder categorische, oder hypothetische, oder disjunctive sind; so muß es auch dreierley Arten von Ideen der reinen Vernunft geben. Die Form der categorischen Vernunftschlüsse, welche darin besteht, daß man durch Prosyllogismen bis zu einem Subjecte fortgeht, das selbst nicht mehr Prädicat ist, führt auf die Idee des Substantialen, d. i. eines absoluten Subjects, dem alle Accidenzien als Prädicate inhäriren. Die Form der hypothetischen Vernunftschlüsse, welche darin besteht, daß man zu einer Voraussezzung fortgeht, die nichts weiter voraussezt, führt auf die Idee einer absoluten Vollständigkeit in der Reihe der Bedingungen der Erscheinungen. Die Form der disjunctiven Vernunftschlüsse, welche darin besteht, daß man zu einer Allgemeinheit der Glieder der Eintheilung fortgeht, in welcher keines mehr fehlt, führt endlich auf die höchste Idee eines Wesens, das die oberste Bedingung der Möglichkeit von allem überhaupt, was gedacht werden kann, enthält, mithin der Inbegrif aller Realität ist. Die erste Idee ist die Idee vom Substantialen sowohl der Körper, als auch vorzüglich unserer Seele, die zweite ist die Idee des Weltalls, und die dritte die Idee des Wesens aller Wesen, mithin ist die erste Idee überhaupt physiologisch und vornemlich psychologisch, die zweite cosmologisch, die dritte theologisch, und so giebt die reine Vernunft die Idee zu einer rationalen Seelen-Lehre, oder Psychologie, zu einer rationalen Weltwissenschaft, oder Cosmologie, und endlich

endlich zu einer rationalen Gotteserkentniß, oder Theologie. Da nun diese reinen Vernunftbegriffe, oder Ideen, dadurch, daß wir durch einen nothwendigen Vernunftschluß auf sie gebracht werden, subjective Realität haben, wir aber gleichwohl von dem Objecte, das ihnen correspondirt, keine Kentniß haben können; so entstehen hiedurch Vernunftschlüsse, vermittelst deren wir von etwas, das wir kennen, auf etwas anderes schließen, wovon wir keinen Begrif haben, und dem wir gleichwohl objective Realität geben. Mithin sind dergleichen Vernunftschlüsse dialectisch, d. i. sie enthalten bloß Schein, oder Illusion, und zwar eine Illusion, die unvermeidlich ist, weil die Vernunft uns selbst dazu reizt, die subjective Nothwendigkeit einer gewissen Verknüpfung unserer Begriffe, zu Gunsten des Verstandes, vor eine objective Nothwendigkeit der Bestimmung der Dinge an sich selbst zu halten. Soll daher verhütet werden, daß dieser Schein uns nicht betriege; so kann dieses bloß durch wissenschaftliche Belehrung, d. i. durch Critik unsers Vernunftvermögens selbst geschehen. Daß er aber sogar verschwinden, und ein Schein zu seyn aufhören sollte, das kann die Vernunft niemals bewerkstelligen, und auch der Weiseste unter den Menschen nicht verhüten. Da es nun dreierley Claßen von Ideen giebt; so giebt es auch dreierley Claßen von dialectischen Vernunftschlüssen, nämlich psychologische, cosmologische und theologische. Die ersten nennt der Verfasser Paralogismen, die zweiten Antinomien, und die dritte das Ideal der reinen Vernunft.

1. Von

I.

Von den Paralogismen der reinen Vernunft.

Es ist eine alte Klage, daß uns an allen Substanzen das eigentliche Subject, nämlich das, was übrig bleibt, wenn man alle Accidenzen absondert, mithin das Substantiale selbst unbekannt sey. Allein diese Klage ist ungereimt. Denn da die Natur unsers Verstandes eben darin besteht, alles discursiv, d. i. durch Begriffe, mithin durch lauter Prädicate zu denken, so muß jedes Subject, das wir zu einem Prädicate eines Dinges suchen, wieder nur ein Prädicat seyn, und mithin muß uns das absolute Subject zu demselben nothwendig jederzeit fehlen. Indessen hat es das Ansehen, daß unsere Seele eine Ausnahme mache. Hier scheint es, als ob wir dieses Substantiale in dem Bewußtseyn unserer selbst (dem denkenden Subject) haben, und zwar in einer unmittelbaren Anschauung. Denn alle Prädicate des innern Sinnes beziehen sich auf das Ich, als Subject, und dieses kann nicht weiter als Prädicat irgend eines andern Subjects gedacht werden. Also scheint hier die Vollständigkeit in der Beziehung unserer Begriffe als Prädicate auf ein Subject, nicht bloß Idee, sondern der Gegenstand, nämlich das absolute Subject selbst in der Erfahrung gegeben zu seyn, d. i. die Idee des absoluten denkenden Subjects scheint nicht nur subjective, sondern zugleich objective Realität zu haben, und uns daher zu berechtigen, auf seine Natur zu schließen, auch so fern die Kentniß derselben ganz außer das Gebiet möglicher Erfahrung hinausfällt. Mithin scheint es, daß es eine rationale

Psycho-

Psychologie geben müsse, die von allem empirischen unabhängig und rein ist, und in welcher wir nichts weiter zum Grunde legen dörfen, als den Saz: Ich denke, oder vielmehr die bloße Vorstellung: Ich.

Die Hauptsäzze, auf welche in dieser angeblichen Wissenschaft alles ankommt, sind folgende vier:

1) eine Substanz,
2) einfach,
3) numerisch-identisch, oder eine Person,
4) das Daseyn meines denkenden Subjects ist allein gewiß, das Daseyn aller äußern Gegenstände aber zweifelhaft.

Der erste von diesen vier Säzen gründet sich auf folgenden Vernunftschluß:

Dasjenige, dessen Vorstellung das absolute Subject aller unserer Urtheile ist, und daher nicht zum Prädicat irgend eines andern Dinges gebraucht werden kann, ist eine Substanz.

Ich, als ein denkendes Wesen, bin das absolute Subject aller meiner möglichen Urtheile, und diese Vorstellung von Mir selbst kann nicht zum Prädicat irgend eines andern Dinges gebraucht werden.

Also bin ich, als denkendes Wesen, eine Substanz.

Der Schluß, auf welchem der zweite Saz beruht, heist also:

Das-



Dasjenige Ding, dessen Handlung niemals als die Concurrenz vieler handelnden Dinge angesehen werden kann, ist einfach.

Nun ist die Seele, oder das denkende Ich ein solches Ding. Denn, entstünde ein Gedanke durch die Concurrenz mehrerer denkenden Subjecte, so würde jedes Subject einen Theil des Gedankens alle zusammen aber erst den ganzen Gedanken, enthalten. Dieses aber ist widersprechend, weil Vorstellungen, die unter verschiedene Wesen vertheilt sind, (z. E. die einzelnen Wörter eines Verses) niemals einen ganzen Gedanken (einen Vers) ausmachen können.

Also ist die Seele einfach.

Der dritte Saz gründet sich auf diesen Schluß:

Was sich der numerischen Identität seiner Selbst in verschiedenen Zeiten bewust ist, ist so fern eine Person.

Nun gilt dieses von unserer Seele.

Also ist sie eine Person.

Der vierte Saz beruhet endlich auf folgendem Schluß:

Dasjenige, dessen Daseyn nicht unmittelbar wahrgenommen, sondern nur als eine Ursache gegebener Wahrnehmungen geschlossen werden kann, hat eine nur zweifelhafte Existenz.

Nun nehme ich einzig und allein das Daseyn meines denkenden Subjects unmittelbar wahr, dagegen kann ich auf das Daseyn äußerer Gegenstände nur als auf eine Ursache gegebener Wahrnehmungen schließen. Also ist das Daseyn meiner Seele allein gewiß, das Daseyn äußerer Gegenstände aber zweifelhaft.

Alle

Alle diese vier Vernunftschlüsse erklärt nun der Verfasser für lauter Paralogismen, d. i. für Schlüsse, die der Form nach unrichtig sind, und die man, wenn sie logisch betitelt werden sollen, sophismata figurae dictionis nennen kann, weil in allen diesen vier Schlüssen das Prädicat im Obersazze nur etwas subjectiv gültiges, oder ein Etwas in unserm Begrif bedeutet, im Schlußsaz dagegen als etwas objectiv gültiges, oder als ein Etwas in der Realität betrachtet wird. Man schreibt nämlich der Idee des absoluten Subjects aller unserer Gedanken objective Realität zu, weil man sich überredet, daß dasselbe uns durch den Begrif: Ich, in einer unmittelbaren Anschauung gegeben sey. Allein wäre das Ich ein Begrif, wodurch irgend ein Object gedacht würde; so könnte es auch als Prädicat von andern Dingen gebraucht werden, mithin wäre es nicht ein absolutes Subject. Wäre das Ich eine Anschauung; so müste es entweder eine reine Anschauung a priori, oder eine empirische Anschauung seyn. Im ersten Fall wäre es bloß die Form empirischer Anschauung, mithin kein Gegenstand. Im lezten Fall aber wäre es ein empirischer Gegenstand, mithin die Wissenschaft von diesem Gegenstande, bloß empirische, nicht aber rationale Psychologie. Also ist das Ich weder Anschauung, noch Begrif von irgend einem Gegenstande, sondern nichts weiter, als das bloße Bewustseyn, welches keinen besondern Gegenstand unterscheidet, sondern alle unsere Vorstellungen ohne Unterschied begleiten muß, wenn sie Gedanken, oder Begriffe werden sollen. Da also das Ich oder das Selbstbewustseyn schon vorausgesezt werden muß, um überhaupt ein

ein Object zu erkennen; so ist auch hieraus offenbar, daß es nicht selbst als Object von mir erkannt werden kann, sondern eine ganz einfache und an allem Inhalt leere Vorstellung sey, und daß daher das absolute Subject unserer innern Erscheinungen ein uns ganz unbekanntes Etwas ist, von dem wir nicht das mindeste wissen können.

Was nun den ersten Schluß, daß die Seele eine Substanz sey, betrift; so wird im Obersaz desselben das Prädicat: Substanz, ohne alle Bedingung der Sinnlichkeit gebraucht, und bedeutet bloß die logische Vorstellung eines Subjects, das nicht wieder ein Prädicat ist; mithin zeigt, vermöge des Obigen, der reine Verstandesbegrif: Substanz, hier nichts weiter an, als eine bloße subjective Form des Denkens, und ist also ein ganz leerer Begrif, ohne alle objective Realität. Soll daher der Vernunftschluß nicht fehlerhaft seyn; so muß das Prädicat im Schlußsazze in eben diesem Sinne genommen werden, und wenn also in demselben geschlossen wird: die Seele ist eine Substanz, so heist dieses nichts anders, als so viel: Ich bin das logische Subject, von dem das Denken nur ein Prädicat ist. Allein, ist die Seele bloß in diesem Sinne eine Substanz; so ist dieser Begrif ganz leer und ohne alle Beziehung auf irgend einen Gegenstand, mithin lehrt derselbe uns nicht das mindeste von dem, was das denkende Subject sey, welches sowohl dem Ich, als allen unsern Gedanken, als Substratum zum Grunde liegt. Also folgt aus diesem ersten Vernunftschlusse der Psychologie bloß, daß die

Seele eine logische Substanz sey, keinesweges aber das, was er beweisen soll, nämlich daß die Seele eine reale Substanz sey. Der Begrif einer realen Substanz besteht darin, daß sie der beharrliche Gegenstand sey, von welchem alles Wandelbare nur eine bloße Bestimmung, d. i. eine Art ist, wie der Gegenstand existirt. Soll daher die Substantialität der Seele richtig bewiesen werden; so muß erst bewiesen werden, daß sie etwas Beharrliches sey. Nun scheint es zwar, als ob bey dem continuirlichen Flusse unserer Vorstellungen das Ich der beharrliche Gegenstand sey, weil unser Selbstbewußtseyn, als worin eben dieses Ich besteht, immer eben dasselbe ist. Allein dieses läßt sich auf keine Weise darthun. Denn das Ich ist zwar in allen unsern Gedanken, mithin eine Vorstellung, die bey allem Denken immer wieder vorkommt, allein da mit dieser Vorstellung des Ich nicht die mindeste Anschauung verbunden ist, die es von andern Gegenständen der Anschauung unterschiede, so kann man auf keine Weise wahrnehmen, daß es eine stehende und bleibende Anschauung sey, worin die Gedanken als wandelbar wechselten. Was die äußern Erscheinungen anbetrift, so haben diese vor dem äußern Sinn etwas Stehendes oder Bleibendes im Raum, in welchem sie als außer uns vorgestellt werden, daher können wir das Beharrliche an ihnen beobachten. Allein die Zeit, welche die einzige Form unserer innern Anschauung ist, hat nichts Bleibendes, mithin giebt sie nur den Wechsel der Bestimmungen, nicht aber den bestimmbaren Gegenstand zu erkennen. Denn wenn ich das bloße Ich bey dem Wechsel aller Vorstellungen beobachten will, so habe ich kein anderes Correlatum meiner Verglei-

gleichungen, als wiederum dieses Ich. Wollte ich nun deshalb dieses Ich für den beharrlichen Gegenstand halten, in welchem alle Vorstellungen wechseln, so würde ich auf eine fehlerhafte Art das schon voraussezzen, was ich wissen wollte, und die bloße Identität meines Selbstbewustseyns zu einer Identität und Beharrlichkeit machen, die mir als einem Gegenstande zukäme. Will ich also mein Ich als einen Gegenstand beurtheilen, so muß ich mich in dem Standpunkte eines Fremden betrachten, hier aber kann ich niemals ausmitteln, ob dieses Ich, das als die Form des Bewustseyns ein bloßer Gedanke ist, nicht eben sowohl fließe, als die übrigen Gedanken, die dadurch an einander gekettet werden.

Da also der erste psychologische Vernunftschluß ein bloßer Paralogismus ist; so folgt hieraus schon von selbst, daß auch die übrigen drey nichts anders seyn können. Denn, ist es unerweislich, daß die Seele in realer objectiver Bedeutung eine Substanz sey, so muß es auch unerweislich seyn, daß sie eine einfache, numerischidentische Substanz, und das Correlatum aller äußern Dinge sey, auf deren Daseyn wir bloß aus dem Daseyn unserer Seele schließen können. Indessen beleuchtet die Critik des Verfassers einen jeden der drey übrigen Schlüsse noch besonders, um das Fehlerhafte derselben desto sichtbarer zu machen.

In dem zweiten psychologisch en Vernunftschlusse, daß die Seele eine einfache Substanz sey, liegt der neruus probandi in dem Saz: daß viele Vorstellungen nicht

unter mehrere denkende Subjecte vertheilt seyn können, sondern in der absoluten Einheit des denkenden Subjects enthalten seyn müssen, wenn sie einen Gedanken ausmachen sollen. Diesen Saz aber kann niemand weder aus der Erfahrung, noch aus Begriffen beweisen. Nicht aus der Erfahrung, weil diese nicht nur niemals Nothwendigkeit lehren kann, sondern der Begrif der absoluten Einheit auch weit über ihre Sphäre ist. Aus Begriffen aber eben so wenig. Denn die Einheit des Gedanken, der aus vielen Vorstellungen besteht, ist collectiv, und kann sich, den blossen Begriffen nach, eben sowohl auf die collective Einheit der daran mitwirkenden Substanzen, als auf die absolute Einheit des Subjects beziehen, wie z. E. die Bewegung eines Körpers die zusammengesezte Bewegung aller seiner Theile ist. Hier ist kein Widerspruch der Begriffe. Wenn man daher zu einem Gedanken die absolute Einheit des Subjects erfordert; so geschiehet dieses bloss darum, weil sonst nicht gesagt werden könnte: Ich denke (das Mannigfaltige in einer Vorstellung). Denn wenn gleich das Ganze des Gedanken getheilt und unter viele Subjecte vertheilt werden könnte; so kann doch das subjective Ich nicht getheilt und vertheilt werden, welches wir gleichwohl bey allem Denken voraussezzen. Da nun aber bereits gezeigt worden, dass das Ich nicht ein reales Subject der Inhärenz, sondern bloss ein logisches Subject anzeigt; so liegt der Fehler in diesem zweiten psychologischen Vernunftschluss wiederum darin, dass man die an allem Inhalt leere Vorstellung Ich, die gar kein besonderes Object unterscheidet, zu einem Begriffe von einem denkenden Gegenstande macht,

und

und so die Einfachheit jener Vorstellung für eine Erkentniß von der Einfachheit des denkenden Gegenstandes selbst hält. Soll daher dieser Vernunftschluß richtig seyn; so bedeutet der Schlußsaz: Ich bin einfach, nichts weiter, als dieses: die Vorstellung Ich faßt keine Mannigfaltigkeit in sich, sondern ist absolute logische Einheit. Allein dieser Saz ist eine bloße Tavtologie, und lehrt uns also nicht das mindeste von der realen Einfachheit meines Subjects, mithin ist derselbe auch nicht von der geringsten Brauchbarkeit. Sollte er brauchbar seyn; so müste er vornemlich dazu dienen, unsere Seele von aller Materie zu unterscheiden, und sie dadurch von der Hinfälligkeit auszunehmen, der diese jederzeit unterworfen ist. Denn dahin geht die ganze Absicht dieses berühmten psychologischen Sazzes. Nun ist es zwar allerdings richtig, daß, da die Materie eine Erscheinung des äußern Sinnes ist, unser denkendes Subject aber bloß als Gegenstand des innern Sinnes von uns vorgestellt wird, dasselbe so fern es denkt, nicht materiell und körperlich seyn kann. Dieses aber sagt nur so viel: unter äußern Erscheinungen im Raum können uns niemals denkende Wesen, als solche vorkommen, oder: Gedanken, Begierden, Bewustseyn können wir niemals äußerlich anschauen, denn dieses gehört alles vor den innern Sinn. Allein hier frägt es sich: ob nicht vielleicht dasjenige uns unbekannte Etwas, welches den äußern Erscheinungen zum Grunde liegt, und unsern Sinn so afficirt, daß er die Vorstellungen vom Raum, Materie, Gestalt rc. bekommt, zugleich das Subject der Gedanken seyn könne. Denn obgleich dasselbe in der

Art, wie es unsere Sinne afficirt, in uns die Anschauung des Ausgedehnten und mithin Zusammengesezten hervorbringt, so kann es doch als ein Ding an sich selbst gar wohl einfach seyn, weil die Prädicate, ausgedehnt und zusammengesezt, bloß die Sinnlichkeit angehen; mithin könnten der Substanz, der in Ansehung unsers äußern Sinnes Ausdehnung zukommt, an sich selbst Gedanken beiwohnen, die durch ihren eignen innern Sinn mit Bewustseyn vorgestellt werden könnten. Auf solche Weise würde eben dasselbe Ding, das in einer Beziehung zusammengesezt und körperlich heist, in einer andern zugleich ein einfaches und denkendes Wesen seyn. Wenn man also gleich einräumt, daß die Seele eine einfache Substanz sey, so ist sie dennoch selbst hiedurch von der Materie in Ansehung des Substrati, welches dieser zum Grunde liegt, nicht hinreichend unterschieden, denn da uns lezteres gänzlich unbekannt ist; so können wir auch nicht wissen, ob die Seele von demselben irgend worin unterschieden sey.

In dem dritten psychologischen Vernunftschlusse sezt der Saz: die Seele ist sich bewust, daß sie immerfort eben dieselbe Substanz, mithin eine Person sey, schon ihre objective Beharrlichkeit voraus, die aber unerweislich ist. Daher liegt, wie bereits bey der Critik des ersten Schlusses gezeigt worden, der Fehler des dritten Schlusses darin, daß man die logische Identität des Ich zu einer objectiven Identität macht, die mir als einem Gegenstande zukäme. Denn, wenn gleich das denkende Subject immerfort wechselte; so könnte die Vorstellung Ich doch bleiben, und immer den Gedanken des vorhergehenden Subjects aufbehalten,

halten, und so auch dem folgenden überliefern. Eine elastische Kugel, die auf eine gleiche stöst, theilt dieser ihre ganze Bewegung mit. Man stelle sich also, nach der Analogie, eine Reihe denkender Substanzen vor, von denen die erste ihren Zustand, nämlich ihre Vorstellungen sammt dem Bewustseyn derselben der zweiten, die zweite sowohl ihren eignen Zustand, als den Zustand der ersten Substanz der dritten, und diese eben so ihren eignen Zustand und die Zustände aller vorigen einer vierten Substanz mittheilete; so würde die lezte Substanz sich aller Zustände der vorigen Substanzen, als ihres eignen Zustandes bewustseyn, weil jene zusammt dem Bewustseyn in sie übergetragen worden, und gleichwohl würde sie doch nicht eben dieselbe Person in allen diesen Zuständen gewesen seyn.

Was endlich den vierten psychologischen Vernunftschluß betrift, daß das Daseyn meiner Seele allein unmittelbar von mir wahrgenommen werden kann, und daher gewiß ist, auf das Daseyn äußerer Gegenstände aber bloß geschlossen werden könne, und dieses daher zweifelhaft sey, so ist es allerdings richtig, daß wir nur das, was in uns selbst ist, mithin nur unsere eigne Existenz unmittelbar wahrnehmen können, und daß daher Cartesius mit Recht alle Wahrnehmung in der engsten Bedeutung auf den Saz einschränkte, Ich (als ein denkendes Wesen) bin.

Wenn also etwas nicht in mir, sondern außer mir existiren soll, so kann ich auf sein Daseyn bloß aus meiner innern Wahrnehmung schliessen, indem ich diese als die Wirkung ansehe, wozu etwas außer mir die nächste Ursache ist. Nun aber ist der Schluß von einer gegebenen Wirkung auf eine bestimmte Ursache jederzeit unsicher, weil die Wirkung aus mehr als einer Ursache entsprungen seyn kann. Mithin bleibt es in der Beziehung der Wahrnehmung auf ihre Ursache jederzeit zweifelhaft, ob dieses Etwas in mir, oder außer mir sey. Wären daher die sogenannten äußern Gegenstände Dinge an sich selbst, die sich wirklich außer uns befänden; so wäre ihr Daseyn allerdings zweifelhaft, und daher der vierte psychologische Vernunftschluß völlig richtig. Aber eben hierin liegt die Illusion des leztern. Denn da die Natur unsers äußern Sinnes darin besteht, daß er uns die Gegenstände im Raum, und diesen mit allem, was in ihm ist, als außer uns vorstellt; so bilden wir uns ein, daß sowohl der Raum, als die Gegenstände, die wir uns im Raum vorstellen, Dinge wären, die in der That auch ohne Beziehung auf unsere Sinnlichkeit, an sich selbst außer uns existirten, und sehen also die äußern Erscheinungen als Vorstellungen an, die in uns von Gegenständen gewirkt werden, die an sich selbst außer uns sind. Allein dieses ist, wie in der Aesthetik gezeigt worden, ein bloßes Blendwerk. Denn der Raum ist eben so wenig, als die Zeit, etwas vor sich bestehendes, oder eine Bedingung der Gegenstände, als Dinge an sich selbst, sondern die bloße Form der Anschauung, mithin nichts Objectives außer uns, sondern bloß etwas Subjectives in uns,

folg-

folglich sind auch die Körper, die wir im Raum anschauen, nicht Dinge die an sich außer uns wären, sondern bloße Erscheinungen, oder Vorstellungen in uns, die eben sowohl, als die übrigen Gedanken bloß zum denkenden Subjecte gehören, ob sie gleich das Täuschende an sich haben, daß, da sie Gegenstände im Raum vorstellen, sie sich gleichsam von der Seele ablösen und außer ihr zu schweben scheinen. Auf diese Art aber fällt aller Zweifel in Ansehung des Daseyns der Körper völlig weg. Denn da sie bloß eine besondere Art der Vorstellungen in uns sind; so nehmen wir ihr Daseyn, ohne daß wir erst auf dasselbe schliessen dörfen, eben so unmittelbar wahr, als das Daseyn unserer selbst. Mithin erkenne ich eben so unmittelbar auf das bloße Zeugniß meines Selbstbewustseyns, daß Körper existiren, als daß meine Seele existirt, jedoch so, daß ich beide nur als Erscheinungen kenne, übrigens aber von dem, was sie an sich selbst seyn mögen, gar nichts weiß. Wollte man dagegen sowohl die Körper, als unsere Seele nicht für Erscheinungen, sondern für Dinge an sich selbst halten; so wäre beides das Daseyn der Seele und das Daseyn der Körper gleich zweifelhaft, indem wir das unbekannte Etwas, das als das eigentliche Substratum unserer innern Anschauung zum Grunde liegt, eben so wenig wahrnehmen können, als das, was unsere äußere Anschauung verursachet, und wir daher sowohl auf das Daseyn des einen, als des andern nur als auf die Ursache der gegebenen innern und äußern Wahrnehmungen schliessen können, ohne jedoch den geringsten Unterschied zwischen der Seele und der Materie zu wissen, so fern

man beide als Dinge an sich ohne Beziehung auf unsere Sinnlichkeit betrachtet. Ein Lehrbegrif, der das Daseyn äußerer Erscheinungen behauptet, heist der empirische Realismus; der sie leugnet, oder bezweifelt, der empirische Idealismus. Ein Lehrbegrif, der Raum und Zeit als etwas an sich gegebnes, und daher alle Erscheinungen als Dinge an sich selbst ansieht, die unabhängig von uns und unserer Sinnlichkeit existiren, heist der transcendentale Realismus; derjenige aber, der Raum und Zeit als bloße Formen unserer Anschauung, und daher alle Erscheinungen als bloße Vorstellungen in uns, und nicht als Dinge an sich selbst ansieht, heist der transcendentale Idealismus. Ein Lehrbegrif, der sowohl das Daseyn der Materie, als denkender Wesen behauptet, heist Dualismus, der die Einheit und Persönlichkeit der Seele behauptet, der Pnevmatismus, und der die Seele bloß für Materie hält, der Materialismus.

Also folgt aus dem, was vorher gezeigt worden, daß der transcendentale Idealist ein empirischer Realist und Dualist, der transcendentale Realist dagegen ein empirischer Idealist ist, und dabey weder ein Dualist, noch ein Materialist, noch ein Pnevmatist seyn kann, weil wir die Dinge an sich selbst gar nicht wahrnehmen, und nicht das mindeste von ihnen wissen können. Mithin ist der transcendentale Idealismus nicht nur an sich der wahre Lehrbegrif, sondern man muß denselben auch nothwendig annehmen, wofern man nicht in den empirischen Idealismus verfallen, ja sich sogar in solche Verwirrung sezzen

will,

will, daß man weder den Dualismus, noch den Materialismus, noch den Pnevmatismus anzunehmen berechtiget ist.

Hieraus erhellet demnach, daß die ganze vermeinte Ungewißheit wegen des Daseyns der Körper auf dem bloßen Blendwerke beruhet, daß man das, was bloß in unsern Gedanken existirt, hypostasirt, und in eben derselben Qualität, als einen wirklichen Gegenstand außerhalb unserer Seele annimmt. Und auf eben diesem Blendwerke beruhen auch alle die berühmten Schwierigkeiten, die man bey den Fragen von der Möglichkeit der Gemeinschaft der Seele mit dem Körper, von dem Anfange dieser Gemeinschaft, oder von dem Zustande der Seele in und vor unserer Geburth, und vom Ende derselben, d. i. von dem Zustande der Seele in und nach dem Tode, zu finden meint. Es scheint nämlich höchst befremdend zu seyn, wie zwischen so ungleichartigen Dingen, als unsere Seele und die Materie ist, eine gegenseitige Verknüpfung stattfinden könne, und wie es möglich sey, daß unser denkendes Wesen in der Materie Bewegung, und die Bewegung und Ausdehnung der Materie in unserm denkenden Wesen Vorstellungen wirken könne. Allein eben hierin liegt die Täuschung, daß man die Materie als eine von unserer Seele so ganz unterschiedene und heterogene Art von Substanzen ansieht, und sich einbildet, als ob sie in der Qualität, wie sie uns erscheint, d. i. durch unsern äußern Sinn vorgestellt wird, nämlich als ausgedehnt und in Bewegung, auch wirklich außer uns existirte, da sie doch in der Qualität, wie

wie sie uns erscheint, nicht außer uns, sondern lediglich als ein Gedanke, gleich allen übrigen Gedanken in uns existirt, wiewohl dieser Gedanke sie durch unsern äußern Sinn als außer uns befindlich vorstellt. Mithin ist die Frage nicht mehr von der Gemeinschaft der Seele mit andern ungleichartigen Substanzen außer ihr, sondern bloß von der Verknüpfung der Vorstellungen unsers innern Sinnes mit den Modificationen unserer äußern Sinnlichkeit, d. i. wie in einem denkenden Subjecte überhaupt äußere Anschauung, nämlich die des Raums und einer Erfüllung desselben, möglich sey. Auf diese Frage aber kann kein Mensch antworten, sondern dies ist eine Lücke unsers Wissens, die wir nie ausfüllen, sondern nur dadurch bezeichnen können, daß wir die äußern Erscheinungen einem transcendentalen Gegenstande zuschreiben, der die Ursache dieser Art der Vorstellungen, aber für uns nur ein ganz unbekanntes Etwas überhaupt ist, von dem wir nicht den mindesten Begrif haben können. Hievon hängt nun zugleich die Entscheidung aller Schwierigkeiten ab, die man bey den Fragen über den Zustand der Seele vor unserer Geburth und nach unserm Tode anzutreffen meint. Die Frage nämlich, ob das denkende Subject schon vor aller Gemeinschaft mit Körpern habe denken können, sagt also eigentlich nur so viel: ob vor dem Anfange dieser Art der Sinnlichkeit, wodurch uns etwas im Raum erscheint, dieselben transcendentalen Gegenstände, welche uns im gegenwärtigen Zustande als Körper erscheinen, auf eine ganz andere Art von uns haben angeschauet werden können. Die Frage aber, ob die Seele auch nach Aufhebung aller Gemeinschaft mit der Körperwelt noch

fort-

fortfahren könne zu denken, sagt eigentlich nur dieses: ob, wenn die jezige Art unserer Sinnlichkeit, wodurch uns transcendentale und für jezt ganz unbekannte Gegenstände, als Gegenstände im Raum, d. i. als materielle Welt erscheinen, aufhören sollte, auch überhaupt alle Anschauung derselben aufhören würde, oder ob es nicht möglich wäre, daß eben dieselben unbekannten Gegenstände fortführen, obzwar freilich nicht mehr in der Qualität der Körper, dennoch in einer andern Qualität von unserm denkenden Subjecte erkannt zu werden. Nun kann zwar in beiden Fragen niemand die Möglichkeit hievon beweisen, aber eben so wenig kann irgend jemand etwas gültiges wider dieselbe einwenden. Denn wer er auch sey, so weiß er von der absoluten und innern Ursache der äußerlichen Erscheinungen in unserm jezigen Zustande eben so wenig, als ich, oder jemand anders; mithin kann er auch mit keinem Grunde sagen, daß die Bedingung aller äußern Anschauung, oder auch das denkende Subject selbst, im Tode aufhören werde.

So fällt demnach die ganze rationale Psychologie, da sie aus lauter Paralogismen zusammengesezt ist, als eine alle Kräfte der menschlichen Vernunft übersteigende Wissenschaft hinweg, und es bleibt uns nichts übrig, als unsere Seele an dem Leitfaden der Erfahrung zu studiren, und uns in den Schranken der Fragen zu halten, die nicht weiter gehen, als mögliche innere Erfahrung ihren Inhalt darlegen kann. Indessen hat sie, wenn man sie vor nichts mehr, als eine critische Behandlung unserer dialectischen Schlüße und zwar der gemeinen und na-

tür-

türlichen Vernunft gelten läst, doch den wichtigen negativen Nuzzen, daß sie unser denkendes Selbst wider die Gefahr des Materialismus völlig sichert. Denn weit gefehlt, daß die mindeste Furcht übrig bliebe, daß, wenn man die Materie wegnehme, dadurch alles Denken und selbst die Existenz aller denkenden Wesen aufgehoben werden würde; so ist vielmehr klar, daß, wenn ich das denkende Subject wegnehme, die ganze Körperwelt wegfallen muß, weil diese nichts ist, als die Erfahrung in der Sinnlichkeit unsers Subjects und eine Art Vorstellung desselben. Hiebey bleibt mir zwar freilich das denkende Selbst an sich noch völlig unbekannt. Weil es aber gleichwohl möglich ist, daß ich anders woher, als aus spekulativen Gründen Ursache hernehme, eine selbstständige und bey allem möglichen Wechsel meines Zustandes beharrliche Existenz meiner denkenden Natur zu hoffen, so ist dadurch schon viel gewonnen, bey dem freien Geständniß meiner eignen Unwissenheit, dennoch die dogmatischen Angriffe eines jeden spekulativen Gegners abtreiben zu können, und ihm zu zeigen: daß er niemals mehr von der Natur meines Subjects wissen könne, um meinen Erwartungen die Möglichkeit abzusprechen, als ich, um mich an ihnen zu halten.

---

2. Von

2.

Von den Antinomien der reinen Vernunft.

Die Idee, auf welche die Vernunft durch die Form der categorischen Vernunftschlüsse geführt wird, geht auf das absolute Subject aller Gedanken überhaupt, und ist daher psychologisch. Diejenige Idee aber, auf welche sie durch die Form der hypothetischen Vernunftschlüsse geleitet wird, geht auf die absolute Vollständigkeit in der Reihe der Bedingungen gegebener Erscheinungen, und ist daher cosmologisch.. Vermittelst dieser Idee will demnach die Vernunft eine jede Reihe von Bedingungen, die nur der Verstand in Ansehung der gegebenen Erscheinungen denken kann, vollendet wissen, und sucht daher so lange hinaufzusteigen, bis sie auf diejenige Bedingung kommt, die selbst unbedingt ist, nach dem Grundsaz: wenn das Bedingte gegeben ist; so ist auch die ganze Reihe der Bedingungen, mithin das Unbedingte gegeben. Also muß es so viele cosmologische Ideen geben, als es nach der Tafel der reinen Verstandesbegriffe, verschiedene Reihen von Bedingungen der Erscheinungen giebt. Nun sind erstlich Zeit und Raum die ursprünglichen Größen aller Erscheinungen, und jede gegebene Zeit sezt die ganze vorige voraus, so wie jeder gegebene Raum einen weiter hinzugedachten, der ihn begrenzt; mithin fordert die Vernunft nach der Categorie der Quantität, absolute Vollständigkeit der Größe der Welt, sowohl in Anschauung ihrer verflossenen Dauer, als des Raums, den sie einnimmt. Zweitens ist die Materie, d. i. das Reale im Raum, ein Bedingtes, dessen innere Bedingungen seine Theile sind, also

fordert die Vernunft, nach der Categorie der Qualität absolute Vollständigkeit in der Theilung der Materie. Was drittens die Categorien des realen Verhältnisses betrift; so ist die Idee, auf welche die Categorie der Substanz führt, nicht cosmologisch, sondern psychologisch, weil die Accidenzen, so fern sie einer einigen Substanz inhäriren, einander bloß coordinirt, nicht aber subordinirt sind, und mithin keine Reihe von Bedingungen ausmachen. Dagegen liefert der Begrif der Ursache und Wirkung eine Reihe von Bedingungen, und die Vernunft fodert daher bey allem, was geschieht, absolute Vollständigkeit in der Reihe der Ursachen. Viertens führen die Categorien der Modalität nur in so fern auf eine Reihe, in so fern das Zufällige im Daseyn jederzeit als bedingt angesehen werden muß, mithin fodert hier die Vernunft absolute Vollständigkeit in den Bedingungen des zufälligen Daseyns, d. i. die unbedingte Nothwendigkeit. Es giebt also nicht mehr, als vier cosmologische Ideen, nämlich die Vernunft sucht absolute Vollständigkeit

1) in der Zusammensezzung des Weltganzen, sowohl dem Raum, als der vergangenen Zeit nach,
2) in der Theilung der Materie,
3) in der Entstehung einer Erscheinung,
4) in der Abhängigkeit des Daseyns des Veränderlichen.

Hier ist es nun höchst merkwürdig, daß die dialectischen Schlüsse, auf welche die psychologische Idee von dem Subject unsers Denkens führt, einen bloß einseitigen Schein bewirken; so daß sie sich gänzlich für den Pneu-

Pnevmatismus erklären, zur Behauptung des Gegentheils aber sich nicht einmal der mindeste Schein aus Vernunftbegriffen vorfinden will. Dagegen hat es mit den cosmologischen Ideen eine ganz andere Bewandniß. Denn von diesen führt eine jede auf zwey entgegengesezte Schlüße von gleicher Bündigkeit, so daß Saz und Gegensaz sich gleich strenge beweisen lassen. Hier zeigt sich also das sonderbare Phänomen, daß unsere Vernunft mit sich selbst in Widerstreit geräth, und zwar von selber auf eine ganz natürliche und unvermeidliche Art, ohne diesen Widerstreit durch vorsäzliche Sophistereien zu erkünsteln, indem jeder cosmologische Saz, für den sich die Vernunft irgend erklären mag, von der Art ist, daß die Leugnung desselben eben so gültige und nothwendige Gründe vor sich hat, als seine Behauptung. Auf diese Art besteht die ganze rationale Cosmologie aus lauter Antinomien, d. i. aus Säzen, wo die Thesis und die Antithesis sich mit gleicher Strenge beweisen lassen. Dieses zeigt der Verfasser nach allen vier cosmologischen Ideen folgendermaaßen.

Erste

Thesis.

Die Welt hat einen Anfang in der Zeit, und ist auch dem Raume nach begrenzt.

Beweis. Denn man sezze, die Welt habe keinen Anfang, so ist bereits eine Ewigkeit abgelaufen, mithin eine unendliche Reihe auf einander folgender Zustände der Dinge in der Welt verflossen. Dieses aber ist unmöglich, weil die Unendlichkeit einer Reihe eben darin besteht, daß sie durch successive Zusammensezzung niemals vollendet seyn kann. Also muß die Welt einen Anfang haben.

Eben so nehme man an, die Welt wäre dem Raum nach nicht begrenzt; so wäre sie ein unendliches gegebnes Ganze von zugleich existirenden Dingen. Nun können wir die Größe eines unbegrenzten Ganzen auf keine andere Art gedenken, als nur durch die successive Zusammensezzung der Theile. Mithin müste die successive Zusammensezzung der Theile einer unendlichen Welt als vollendet angesehen werden, d. i. eine unendliche Zeit müste in der Durchzählung aller coexistirenden Dinge als abgelaufen angesehen werden. Dieses aber ist unmöglich. Also ist die Welt dem Raume nach begrenzt.

Anti-

Antinomie.

Antithesis.

Die Welt hat keinen Anfang in der Zeit, und ist auch dem Raume nach unbegrenzt.

Beweis. Denn man sezze, die Welt habe einen Anfang, so muß eine Zeit vorhergegangen seyn, darin sie nicht war, d. i. eine leere Zeit. Nun aber ist in einer leeren Zeit kein Entstehen irgend eines Dinges möglich, weil kein Theil einer leeren Zeit vor einem andern irgend eine unterscheidende Bedingung des Daseyns, vor die des Nichtseyns an sich hat (man mag annehmen, daß es von sich selbst, oder durch eine andere Ursache entsteht). Also kann die Welt keinen Anfang haben.

Eben so nehme man an, die Welt wäre dem Raum nach begrenzt; so befindet sie sich in einem leeren Raum, der nicht begrenzt ist, mithin würde nicht allein ein Verhältniß der Dinge im Raum, sondern auch zum Raum, angetroffen werden. Nun aber ist der Raum die bloße Form der äußern Anschauung, aber kein Gegenstand, der äußerlich angeschauet werden, und mit dem also die Welt im Verhältnisse stehen könnte, mithin ist das Verhältniß der Welt zum leeren Raum ein Verhältniß derselben zu keinem Gegenstande. Da nun ein solches Verhältniß nichts ist; so ist auch die Begrenzung der Welt durch einen leeren Raum nichts. Also kann die Welt dem Raum nach gar nicht begrenzt seyn.

Zweite

Thesis.

Eine jede zusammengesezte Substanz in der Welt besteht aus einfachen Theilen, und es existirt überall nichts, als das Einfache, oder das, was aus diesem zusammengesezt ist.

Beweis. Denn man nehme an, die zusammengesezten Substanzen beständen nicht aus einfachen Theilen; so bliebe, wenn alle Zusammensezzung in Gedanken aufgehoben würde, weder ein zusammengesezter, noch einfacher Theil, mithin gar nichts übrig, folglich wäre keine Substanz gegeben. Nun aber besteht jede Substanz, als ein beharrliches Wesen, vor sich, folglich ist bey den Substanzen die Zusammensezzung nur eine zufällige Relation derselben; mithin kann bey einer zusammengesezten Substanz allerdings alle Zusammensezzung in Gedanken aufgehoben werden; also wären, wenn die zusammengesezten Substanzen nicht aus einfachen Theilen bestünden, gar keine Substanzen gegeben, aus denen sie zusammengesezt wären. Da nun dieses sich selber widerspricht, so muß jede zusammengesezte Substanz aus einfachen Theilen bestehen. Und hieraus folgt unmittelbar, daß die Dinge der Welt insgesammt einfache Wesen sind, und daß die Zusammensezzung nur ein äußerer Zustand derselben sey.

Anti-

Antinomie.

Antithesis.

Keine zusammengesezte Substanz in der Welt besteht aus einfachen Theilen, und es existirt überall nichts Einfaches in der Welt.

Beweis. Denn man nehme an, eine zusammengesezte Substanz bestünde aus einfachen Theilen. Da nun alle Zusammensezzung aus Substanzen nur im Raum möglich ist, so muß aus eben so viel Theilen, als das Zusammengesezte besteht, auch der Raum bestehen, den es einnimmt. Nun aber ist jeder Theil des Raums selbst ein Raum. Also müste jeder Theil der zusammengesezten Substanz, mithin auch jeder einfache Theil derselben einen Raum einnehmen. Nun aber faßt alles Reale, was einen Raum einnimmt, ein außerhalb einander befindliches Mannigfaltige in sich, folglich ist es zusammengesezt, und zwar aus Substanzen (weil Accidenzen ohne Substanz nicht außer einander seyn können). Also würde jeder einfache Theil aus Substanzen zusammengesezt seyn. Da nun dieses sich selbst widerspricht, so kann keine zusammengesezte Substanz aus einfachen Theilen bestehen.

Ferner läst sich das Daseyn einfacher Substanzen in der Welt überhaupt aus keiner Erfahrung, sie sey eine äußere oder innere, darthun. Denn, wäre dieses möglich, so müste die Anschauung derselben schlechthin kein Mannigfaltiges außerhalb einander enthalten. Da aber von dem Nichtbewustseyn eines solchen Mannigfaltigen kein Schluß auf die Unmöglichkeit desselben gilt; so kann das Daseyn einer einfachen Substanz in keiner möglichen Erfahrung gegeben werden. Nun aber ist die Sinnenwelt der Inbegrif aller möglichen Erfahrungen. Also ist in ihr überall nichts einfaches gegeben, sondern eine einfache Substanz ist eine bloße Idee, für die sich kein Gegenstand der Erfahrung finden läst, mithin ein Begrif ohne alle objective Realität.

Dritte

Thesis.

Es geschieht in der Welt nicht alles nach Naturgesezzen, sondern es giebt auch eine Caussalität durch Freiheit.

Beweis. Denn man nehme an, es geschehe in der Welt alles nach Naturgesezzen; so sezt alles, was geschieht, einen vorigen Zustand voraus, auf den es unausbleiblich nach einer Regel folgt. Dieser vorige Zustand aber ist etwas Geschehenes, weil, wenn es jederzeit gewesen wäre, auch seine Folge immer gewesen, und nicht erst entstanden seyn würde, mithin sezt derselbe wieder einen noch ältern Zustand voraus, u. s. w. Also gäbe es keine erste Ursache, mithin keine Vollständigkeit der Reihe auf der Seite der von einander abstammenden Ursachen. Dieses aber widerspricht dem Gesez der Natur, denn dieses besteht eben darin, daß ohne hinreichend a priori bestimmte Ursache nichts geschehe. Also kann nicht alles in der Welt nach Naturgesezzen geschehen, folglich muß es eine Caussalität geben, durch welche etwas geschieht, ohne daß die Ursache davon noch weiter durch eine andere vorhergehende Ursache nach nothwendigen Gesezzen bestimmt sey, d. i. es muß eine absolute Spontaneität der Ursachen geben, eine Reihe von Erscheinungen, die nach Naturgesezzen läuft, von selbst anzufangen, mithin Freiheit.

An-

Antinomie.

Antithesis.

Es giebt keine Freiheit, sondern alles in der Welt geschieht lediglich nach Naturgesezzen.

Beweis. Denn man sezze, es gebe eine Freiheit, d. i. ein Vermögen, einen Zustand, mithin auch eine Reihe von Folgen desselben schlechthin von selbst anzufangen, so daß nichts vorhergeht, wodurch sie nach beständigen Gesezzen bestimmt sey. Nun aber sezt jeder Anfang zu handeln einen Zustand der noch nicht handelnden Ursache voraus, und ein dynamisch erster Anfang der Handlung einen Zustand, der mit dem vorhergehenden Zustande eben derselben Ursache gar keinen Zusammenhang der Caussalität hat, d. i. auf keine Weise daraus folgt. Da nun dieses dem Grundsaz der Caussalität widerspricht, auf welchen gleichwohl die Möglichkeit der Erfahrung beruht; so kann es keine Freiheit in der Welt geben; sondern dieselbe ist ein leeres Gedankending.

Also geschieht alles in der Welt lediglich nach nothwendigen Naturgesezzen, die Freyheit oder die Unabhängigkeit von den Gesezzen der Natur ist zwar eine Befreiung vom Zwange, aber auch zugleich vom Leitfaden aller Regeln, mithin eine völlige Gesezlosigkeit, bey deren Annahme alle Möglichkeit einer durchgängig zusammenhangenden Erfahrung aufgehoben würde.

Vierte

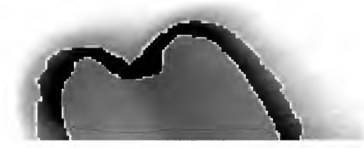
Thesis.

Es existirt ein schlechthin nothwendiges Wesen, als die oberste Ursache der Welt und selbst zur Welt gehörig.

Beweis. Denn die Welt enthält eine Reihe von Veränderungen, eine jede Veränderung aber steht unter ihrer Bedingung, die der Zeit nach vorhergeht, und unter welcher sie nothwendig ist. Nun aber sezt ein jedes Bedingte, das gegeben ist, in Ansehung seiner Existenz eine vollständige Reihe von Bedingungen, bis zum Schlechthin-Unbedingten voraus, und dieses ist etwas absolut nothwendiges. Also muß etwas Absolutnothwendiges existiren, von dem die Reihe aller Weltveränderungen ihren Anfang ableitet. Da nun ferner der Anfang einer Zeitreihe nur durch dasjenige bestimmt werden kann, was der Zeit nach vorhergeht; so muß die oberste Bedingung des Anfangs einer Reihe von Veränderungen in der Zeit existiren, da diese noch nicht war. Mithin gehört die Caussalität des nothwendigen Wesens, folglich auch dieses selber, zur Zeit, mithin zur Erscheinung, also zur Sinnenwelt, als dem Inbegrif aller Erscheinungen. Also gehört das absolut-nothwendige Wesen zur Welt selbst, (es mag nun dasselbe entweder die ganze Weltreihe selbst, oder ein Theil derselben seyn).

An-





Antinomie.

Antithesis.

Es existirt gar kein schlechthin nothwendiges Wesen, weder in der Welt, noch außer der Welt, als ihre Ursache.

Beweis. Denn man sezze, die Welt selber, oder in der Welt sey ein nothwendiges Wesen; so würde in der Reihe ihrer Veränderungen ein Anfang seyn, der unbedingt nothwendig, mithin ohne Ursache wäre, welches dem Gesezze der Caussalität widerstreitet, oder die Reihe selbst wäre ohne allen Anfang, mithin in allen ihren Theilen zufällig und bedingt, im Ganzen aber schlechthin nothwendig und unbedingt. Dieses aber widerspricht sich selbst, weil das Daseyn einer Menge nicht nothwendig seyn kann, wenn das Daseyn keines einzigen Theils nothwendig ist. Also kann die Welt selber, oder in ihr, kein absolut nothwendiges Wesen seyn.

Nun sezze man ferner, es gebe eine schlechthin nothwendige Welturſache außer der Welt; so würde dieselbe, indem sie die ganze Reihe der Weltveränderungen zuerst anfinge, selbst erst zu handeln anfangen, mithin gehörete ihre Caussalität und daher auch sie selbst in die Zeit, folglich zum Inbegrif aller Erscheinungen, d. i. zur Welt. Da nun dieses der Annahme widerspricht; so kann es auch kein absolut nothwendiges Wesen als Weltursache außer der Welt geben.

Hier ist also nun der sonderbare Widerstreit, in welchem die Vernunft mit sich selbst steht, sichtbar; indem eine jede ihrer cosmologischen Behauptungen von der Art ist, daß ihr Gegentheil mit gleicher Strenge bewiesen werden kann. Wir würden uns demnach in allen vier Fällen so wenig für die Thesis, als für die Antithesis erklären können, wenn sich hier nicht ein gewisses Interesse einmischte, das den einen mehr für jene, und den andern mehr für diese einnähme.

Auf der Seite der Thesis zeigt sich zuerst ein gewisses praktisches Interesse, woran jeder Wohlgesinnte herzlich Theil nimmt. Daß die Welt einen Anfang habe, daß mein denkendes Selbst von einfacher unverweslicher Natur, und zugleich in seinen willkührlichen Handlungen frey sey, daß endlich die ganze Welt von einem Urwesen abstamme, von welchem alles seine zweckmäßige Verknüpfung entlehnt, das sind so viel Grundsteine der Moral und Religion, die uns die Antithesis raubt, oder wenigstens zu rauben scheint. Zweitens äußert sich auf der Seite der Thesis auch das speculative Interesse, daß man hier die ganze Kette der Bedingungen völlig a priori begreifen kann, indem man vom Unbedingten anfängt, und daß also hier ein jedes Gebäude von Erkentnissen Vollendung enthält, da hingegen die Antithesis uns von einer Bedingung nur immer auf eine andere weiset, und so ohne Ende immer weiter zu fragen übrig läßt. Drittens zeigt sich auf der Seite der Thesis auch der so sehr empfehlende Vorzug der Popularität, indem der gemeine Verstand, der mehr gewohnt ist, zu den Folgen abwärts zu gehen, als zu den

Grün-

Gründen hinaufzusteigen, in den Begriffen des absolut Ersten, über dessen Möglichkeit er nicht grübelt, keine Schwierigkeit findet, sondern vielmehr eine Gemächlichkeit und zugleich einen festen Punct hat, um die Leitschnur seiner Schritte daran zu knüpfen, da er hingegen bey der Antithesis an dem rastlosen Aufsteigen von einer Bedingung zur andern, jederzeit mit einem Fuße in der Luft, gar keinen Wohlgefallen finden kann. Hiezu kommt noch das Interesse der Eitelkeit, indem der gemeine Verstand bey der Behauptung der Thesis sich in einem Zustande befindet, in welchem sich auch der Gelehrteste über ihn nichts herausnehmen kann, als welcher vom absolut Unbedingten eben so wenig versteht, als er; dahingegen müste er bey der Antithesis, wo es auf bloße Nachforschung der Natur ankommt, seine Unwissenheit bekennen und dem Gelehrten ganz und gar nachstehen.

Auf der Seite der Antithesis fällt also dieses vierfache Interesse gänzlich hinweg, und es ist daher gar nicht zu besorgen, daß sie die Grenzen der Schule jemals überschreiten und sich im gemeinen Wesen einige Gunst bey der großen Menge erwerben werde; dagegen zeigt sich hier für die Vernunft ein sehr anlockendes speculatives Interesse, welches dasjenige Speculative, das sich bey der Thesis findet, weit übertrift. Denn hier verfährt der Verstand in Erklärung der Erscheinungen immerfort empirisch, ohne intellectuelle Anfänge zum Grunde zu legen, also behält er immer eine vollkommene Gleichförmigkeit der Denkungsart und völlige Einheit der Maxime und

bleibt

bleibt jederzeit auf seinem eigenthümlichen Boden, nämlich dem Felde von lauter möglichen Erfahrungen, deren Gesezze er nachspüren, und vermittelst deren er seine sichere und faßliche Erkentniß ohne Ende erweitern kann, ohne ins Gebiet von Ideen überzugehen, deren Gegenstände er nicht kennt, weil sie als Gedankendinge niemals gegeben werden können. Wenn daher der empirische Philosoph mit seiner Antithese keine andere Absicht hat, als bloß den Vorwiz und die Vermessenheit der ihre wahre Bestimmung verkennenden Vernunft niederzuschlagen, welche mit Einsicht und Wissen groß thut, da wo eigentlich Einsicht und Wissen aufhören; so ist sein Grundsaz eine Maxime der Mäßigung in Ansprüchen, der Bescheidenheit in Behauptungen, und zugleich der größest möglichen Erweiterung unseres Verstandes durch den eigentlich uns vorgesezten Lehrer, nämlich die Erfahrung. Denn in diesem Fall werden uns von ihm die intellectuellen Voraussezzungen und der Glaube zum Behuf unserer practischen Angelegenheit nicht genommen, sondern nur dieses, daß man sie nicht unter dem Titel und Pompe von Wissenschaft und Vernunfteinsicht auftreten zu lassen berechtiget sey; weil das eigentliche speculative Wissen überall keinen andern Gegenstand, als den der Erfahrung treffen kann. Wollte dagegen der empirische Philosoph mit seiner Antithese selbst dogmatisch werden, und dasjenige dreist verneinen, was über der Sphäre seiner anschauenden Erkentniße ist; so würde er selbst in den Fehler der Unbescheidenheit fallen, der hier um desto tadelhafter ist, weil dadurch dem practischen Interesse der Vernunft ein unersezlicher Nachtheil verursacht wird. Von dieser Art

sind

sind die Antithesen des Epikurs gegen die Thesen des Plato (wiewohl noch die Frage ist, ob Epikur seine Grundsäzze jemals als objective Behauptungen, und nicht vielmehr als bloße Maximen des speculativen Vernunftgebrauchs vorgetragen habe). Ein jeder von beiden sagte mehr, als er wuste. Epikur beförderte das Wissen, obzwar zum Nachtheil des Practischen. Plato dagegen gab durch seine Grundsäzze zwar zum Practischen vortrefliche Principien an die Hand, aber eben dadurch erlaubte er der Vernunft, idealischen Erklärungen der Naturerscheinungen nachzuhangen, und darüber die physische Nachforschung zu verabsäumen.

Ueberhaupt sind alle cosmologische Behauptungen, man mag sich für die Thesis oder Antithesis erklären, von der Art, daß in beiden Fällen lauter Nonsens herauskommt, indem die Weltidee jederzeit für unsere Verstandesbegriffe entweder zu groß oder zu klein ist. Denn man nehme erstlich an: die Welt habe keinen Anfang, und sey dem Raum nach unbegrenzt; so ist sie für unsern Begrif, der bloß im successiven Fortgange besteht, unerreichbar, mithin zu groß. Hat sie dagegen einen Anfang, und ist sie dem Raum nach begrenzt; so frägt hier der Verstand noch mit Recht: was bestimmt diese Grenze? mithin ist sie in diesem Fall jederzeit für unsern Begrif zu klein. Man nehme zweitens an: die Materie bestehe nicht aus einfachen Theilen, sondern sey ins Unendliche getheilt; so ist der Rückgang in der Theilung für unsern Begrif zu groß. Besteht sie dagegen aus einfachen Theilen, so daß die Theilung bey irgend einem

Theile

Theile aufhöret; so ist der Rückgang in der Theilung jederzeit für unsern Begrif zu klein. Drittens nehme man an: es geschehe alles nach Naturgesezzen; so ist der Rückgang in der Reihe der Ursachen für unsern Verstand wiederum zu groß. Geschieht dagegen hin und wieder etwas aus Freiheit, so frägt der Verstand hier noch immer von neuem nach einem Warum, und der Rückgang in der Reihe der Ursachen ist also hier jederzeit für unsern Begrif zu klein. Nimmt man viertens ein schlechthin nothwendiges Wesen an, so sezt man es in eine von jedem gegebnen Zeitpunkte unendlich entfernte Zeit, weil es sonst von einem andern und ältern Daseyn abhängend seyn würde, mithin ist seine Existenz für unsern Begrif unzugänglich und zu groß. Ist dagegen alles in der Welt zufällig; so frägt der Verstand bey jeder gegebnen Existenz noch immer nach einer andern, von der sie abhängig ist, mithin ist hier jede gegebene Existenz für unsern Begrif zu klein. Da also die cosmologischen Ideen auf keine Art dem Verstande anpassend gemacht werden können; so entsteht hieraus schon der gegründete Verdacht, daß sie insgesammt, und also auch alle wider einander streitende cosmologische Behauptungen, vielleicht einen leeren und bloß eingebildeten Begrif von der Art, wie uns der Gegenstand dieser Ideen gegeben wird, zum Grunde haben.

Es frägt sich also: worin dieses Blendwerk bestehe, und wie daher der angezeigte so seltsame Widerstreit der Vernunft mit sich selbst aufzulösen sey? Das Blendwerk, das hier die Vernunft so sehr täuscht, besteht bloß darin,

daß

daß man die Welt als ein Ding an sich ansieht, das der absoluten Totalität nach, vor sich selbst auch außer unserer Vorstellung gegeben wäre, da sie doch als Sinnenwelt nichts weiter, als der Inbegrif der Erscheinungen ist, die als Gegenstände der Sinne nur in unserer Vorstellung existiren. Denn die obigen acht cosmologischen Säzze und Gegensäzze beruhen alle auf dem Vernunftschlusse: Wenn das Bedingte gegeben ist; so ist auch die ganze Reihe aller Bedingungen desselben gegeben. Nun sind uns Gegenstände der Sinne als bedingt gegeben. Also ꝛc. ꝛc. Allein der Obersaz dieses Schlusses gilt blos alsdenn, wenn sowohl das Bedingte, als seine Bedingung, Dinge an sich selbst sind. Denn diese denkt der Verstand bloß durch reine Begriffe, ohne darauf zu achten, ob und wie wir zu ihrer Kenntniß gelangen können, der reine Begrif des Bedingten aber schließt schon den Begrif der Bedingung in sich, so daß er ohne diesen unmöglich ist; und da dieses von jedem Gliede in der Reihe der Bedingungen gilt, so ist hier durch das Bedingte zugleich die vollständige Reihe aller seiner Bedingungen, mithin das Unbedingte gegeben. Sind dagegen sowohl das Bedingte, als seine Bedingung, nicht Dinge an sich selbst, sondern bloße Erscheinungen, so läst sich gedachter Obersaz gar nicht behaupten. Denn da Erscheinungen nicht durch bloße Begriffe, sondern als Gegenstände im Raum und in der Zeit erst durch Wahrnehmungen gegeben werden, so sind hier durch das Bedingte noch gar nicht die Bedingungen mitgegeben, sondern ich kann von jenem auf diese bloß succeßiv fortgehen, mithin kann ich hier keinesweges auf die absolute Totalität in der Reihe

der Bedingungen als etwas Gegebnes schliessen; sondern da jede Erscheinung etwas Bedingtes ist, so wird mir hier durch den Begrif des Bedingten bloß der successive Regressus zu allen seinen Bedingungen als ein logisches Postulat aufgegeben, d. i. die Vernunft gebietet mir, in der Reihe der Bedingungen gegebner Erscheinungen beständig fortzugehen, ohne jemals bey einem Schlechthinunbedingten stehen zu bleiben, mithin keine empirische Grenze für eine absolute Grenze gelten zu lassen. So ist also klar, daß der Obersaz des gedachten Vernunftschlusses bloß von Dingen an sich selbst, nicht aber von Erscheinungen gültig ist. Im Untersazze aber ist von der Sinnenwelt, folglich bloß von Erscheinungen die Rede. Also enthält dieser Vernunftschluß denjenigen dialectischen Betrug, den man sophisma figurae dictionis nennt. Auf diese Art bestehet das ganze Blendwerk in den obigen acht Beweisen der vierfachen Antinomie bloß darin, daß man die Idee von der absoluten Totalität der Bedingungen, die nur von Dingen an sich selbst gilt, auch auf Erscheinungen anwendet, die nur in der Vorstellung, und, wenn sie eine Reihe ausmachen, nur lediglich im successiven Regressus unserer Vorstellungen, sonst aber gar nicht existiren. Wäre daher die Sinnenwelt nicht bloße Erscheinung, sondern ein Ding an sich selbst, so wären alle jene acht Beweise nicht Blendwerke, sondern ganz gründlich und bündig, und man müste also schlechterdings alle vier Antinomien für richtig erklären, und behaupten, daß sowohl der Saz, als sein contradictorisches Gegentheil beide zugleich wahr wären, z. E. daß die Welt endlich

lich wäre, und daß sie es auch nicht wäre. Da nun dieses ungereimt ist; so sind diese vier Antinomien ein indirecter Beweis für die Richtigkeit des transcendentalen Idealismus, daß nämlich die ganze Sinnenwelt nicht ein Ding an sich selbst ist, sondern daß sie als Sinnenwelt eine bloße Erscheinung ist, die lediglich in unserer Vorstellung existirt.

So ist demnach das Blendwerk in allen Beweisen der vier Antinomien aufgedeckt, und beide streitende Theile, sowohl der Thetiker, als Antithetiker mit ihren vermeinten Demonstrationen auf einmal abgewiesen. Denn beide sezen in ihren Beweisen fälschlich die absolute Totalität der Welt in Ansehung einer jeden Reihe von Bedingungen gleichsam unbesehen als gegeben voraus, da doch die Welt, als ein Inbegriff von Erscheinungen, die nur in unserer Vorstellung existiren, nichts weiter, als ein successiver Regressus von einer Bedingung zur andern ist, der, da jede Erscheinung immer wieder etwas Bedingtes ist, niemals als vollendet angesehen werden kann, mithin seiner Natur nach keine absolute Vollständigkeit zuläßt. Indessen ist hiedurch der Streit selbst noch nicht geendiget. Denn es scheint doch nichts klärer zu seyn, als daß z. B. von zweien, davon der eine behauptet: die Welt hat einen Anfang, und der andere: die Welt hat nicht einen Anfang; doch einer Recht haben müsse, wenn gleich die Beweise, auf die sie ihre Behauptungen gründen, beide fehlerhaft wären. Es fragt sich also noch, wie diese Schwierigkeit aufzulösen, und wie daher der ganze cosmologische Streit der Vernunft mit

Sache an sich selbst) als vereinbar in einem Begriffe vorstellt, und daher ist in ihnen sowohl Saz als Gegensaz falsch. Es verhält sich hiemit eben so, als mit den beiden Säzzen: ein viereckigter Cirkel ist rund, und ein viereckigter Cirkel ist nicht rund. Da hier der Begriff des Subjects selbst widersprechend ist; so sind beide contradictorisch entgegengesezte Behauptungen falsch. Es ist falsch, daß ein viereckigter Cirkel rund ist, weil er eckigt ist, und es ist auch falsch, daß er nicht rund ist, weil er ein Cirkel ist.

Was dagegen die beiden lezten Antinomien betrift, so besteht die Illusion, die die Vernunft täuscht, darin, daß sie sich Dinge, die vereinbar sind, als widersprechend vorstellt. Da also hier die Entgegensezzung der Behauptungen, auf einem bloßen Mißverstande beruhet; so können in den beiden lezten Antinomien Thesis und Antithesis zugleich wahr seyn. Der Grund dieses großen Unterschiedes in Ansehung der beiden ersten und der beiden lezten Antinomien liegt darin. Die beiden ersten Antinomien sind mathematisch; denn sie beschäftigen sich bloß mit der Zusammensezzung und Theilung der Erscheinungen, in Ansehung des Raums und der Zeit. In beiden aber hat man es jederzeit mit gleichartigen Dingen zu thun. Da also jeder Theil der Welt, dem Raum und der Zeit nach Erscheinung ist, so muß auch die ganze zusammengesezte Welt Erscheinung seyn; und da jede gegebene Materie Erscheinung ist, so muß auch jeder Theil derselben Erscheinung seyn. Also sind es widersprechende Begriffe, wenn man, wie gezeigt worden, in der ersten Antinomie das Weltganze, und in der zweiten die Theile der Materie als Dinge an

sich

sich selbst betrachtet. Die beiden lezten Antinomien dagegen sind dynamisch, denn sie beschäftigen sich bloß mit der Caussalität und der Abhängigkeit des Daseyns. Leztere aber sezt gar nicht als nothwendig voraus, daß jede Bedingung mit dem Bedingten gleichartig seyn müsse. Also kann hier einer gegebenen Reihe sinnlicher Bedingungen eine ungleichartige Bedingung zum Grunde liegen, die nicht sinnlich, und also nicht ein Theil der Reihe, sondern als ein Ding an sich selbst, oder als ein Noumenon, außer der Reihe liegt. Auf diese Art geschieht der Vernunft ein Gnüge, indem sie das Unbedingte den Erscheinungen vorsezt, und zugleich bleiben die Grundsäzze des Verstandes oder die Naturgesezze unverlezt, indem die Reihe der Erscheinungen selbst nie abgebrochen, sondern jederzeit als bedingt betrachtet wird.

Man wende dieses zuerst auf die dritte Antinomie an. Hier ist der Widerstreit zwischen den Naturgesezzen und der Freiheit ein bloßer Schein, und es kann daher beides wahr seyn, nämlich daß alles in der Welt nach nothwendigen Naturgesezzen geschehe, und daß es gleichwohl eine Caussalität durch Freiheit gebe. Die Nothwendigkeit nach Naturgesezzen beruhet auf dem allgemeinen Grundsazze des Verstandes: alles, was geschieht, ist Wirkung einer Ursache, d. i. alles, was anfängt zu seyn, sezt etwas voraus, worauf es nothwendig folgt. Nun kann dasjenige in der Ursache, wodurch das Entstehen der Wirkung bestimmt wird, d. i. die Caussalität der Ursache, oder ihre Handlung nicht immer gewesen seyn, weil sonst auch die Wirkung immer gewesen, folglich

nicht entstanden wäre. Mithin ist jede Handlung der Ursache wiederum selbst etwas, was geschieht, oder anfängt zu seyn, und sezt daher wieder eine neue Ursache voraus. Also ist nach dem allgemeinen Gesezze der Natur jede Handlung, durch welche etwas geschieht, wiederum eine nothwendige Folge einer andern Handlung. Dieses Naturgesez ist ein so unwandelbares Verstandesgesez, daß es unter keinem Vorwande erlaubt ist, davon abzugehen. Denn auf demselben beruhet die durchgängige Verknüpfung in der Zeitfolge der Erscheinungen, mithin die ganze Möglichkeit der Erfahrung, wie in dem obigen Beweise der dritten Analogie der Erfahrung gezeigt worden. Allein eben hieraus erhellet zugleich, daß dieses Gesez sich bloß auf Erscheinungen und ihre Verknüpfung in der Zeitfolge beziebt, und daher eigentlich nur so viel bedeutet: jede Erscheinung, welche entsteht, hat eine Ursache, deren Handlung selbst eine Erscheinung ist, welche entsteht, mithin kann keine Handlung, so fern sie Erscheinung ist, ursprünglich die erste seyn, und von selbst anfangen, sondern jede Handlung, die ein Glied in der Reihe der Erscheinungen ist, ist eine eben so nothwendige Folge einer vorhergehenden Handlung, als die Wirkung ist, die aus ihr folgt, und steht demnach jederzeit unter der Nothwendigkeit nach Naturgesezzen. Nun aber soll die Freiheit einer Handlung eben darin bestehen, daß sie nicht unter der Nothwendigkeit der Naturgesezze steht, mithin versteht man unter der Freiheit eines Wesens im cosmologischen Verstande, ein Vermögen desselben, einen Zustand von selbst anzufangen, so daß seine Handlung nicht nach dem Naturgesezze, wiederum unter einer

andern

andern Ursache steht, welche sie der Zeit nach bestimmte. Also ist es ein fester unwandelbarer Grundsaz des Verstandes, daß in der Reihe der Erscheinungen keine Handlung statt findet, die man frey nennen könnte, mithin ist die Freiheit eine bloße Idee, oder ein reiner Vernunftbegrif, der so wenig aus der Erfahrung geschöpft ist, daß sein Gegenstand vielmehr in keiner Erfahrung als Erscheinung gegeben werden kann. Allein da die Ursache mit der Wirkung nicht gleichartig seyn darf; so folgt hieraus noch nicht, daß die Naturnothwendigkeit der Freiheit widerspreche und sie ausschließe, sondern eben dieselbe Begebenheit, die einerseits bloße Naturwirkung ist, kann vielleicht anderseits doch Wirkung aus Freiheit seyn. Denn da wir jedes handelnde Subject nur so kennen, wie es uns erscheint; nicht aber, wie es an sich selbst ist; so sezze man, ein thätiges Subject habe an sich selbst ein Vermögen, das nicht Erscheinung ist, wodurch es aber doch die Ursache von Erscheinungen seyn kann. Auf diese Art würde dasselbe zwar Wirkungen hervorbringen können, die Erscheinungen wären, aber seine Handlung würde als ein Ding an sich selbst nicht unter die Erscheinungen gehören, mithin unter keinen Zeitbedingungen stehen, und daher weder entstehen, noch vergehen, folglich auch nicht dem Naturgesezze: alles, was geschieht, hat eine Ursache, unterworfen seyn, also würde man von ihm ganz richtig sagen, daß es seine Wirkungen von selbst anfange, ohne daß die Handlung selber in ihm anfängt, d. i. seine Handlungen würden völlig frey seyn. Da aber die Wirkungen seiner freien Handlungen Erscheinungen wären; so würden diese, so

wie jede andere Erscheinung in so fern zugleich den Naturgesezzen unterworfen seyn, mithin demselben gemäß andere Erscheinungen zum Grunde haben, aus denen sie unausbleiblich folgten, und so mit den übrigen Erscheinungen der Natur in einer nothwendigen Verknüpfung stehen. Solchergestalt würden die Handlungen eines solchen thätigen Wesens, so fern sie Dinge an sich selbst sind, völlig frey seyn, und gleichwohl würden die Wirkungen, durch welche sie sich in der Sinnenwelt offenbareten, als Erscheinungen unter der Nothwendigkeit der Naturgesezze stehen, und sich aus denselben völlig erklären lassen, und so fände dann bey eben denselben Handlungen Freiheit und Natur, in verschiedener Beziehung, zugleich und ohne allen Widerstreit statt. Uebrigens nennt der Verfasser das Gesez, nach welchem eine Ursache handelt, ihren Character, und zwar dasjenige Gesez, nach welchem eine Ursache als Erscheinung handelt, ihren empirischen; dasjenige aber, nach welchem sie als ein Ding an sich selbst handelt, ihren intelligiblen Character. Also kann eben dieselbe Handlung eines Dinges, die nach seinem empirischen Character nothwendig ist, nach seinem intelligiblen Character völlig frey seyn.

Zur Erläuterung dieser wichtigen Materie fügt der Verfasser noch folgendes hinzu, was eben ganz eigentlich hieher gehöret. Der Mensch gehöret mit zu den Erscheinungen der Sinnenwelt, folglich auch zu den sinnlichen Natururſachen, und daher stehen seine sinnlichen Handlungen insgesammt unter der Nothwendigkeit der Naturgesezze. Allein er hat auch ein Vermögen, das er gar

nicht

nicht zu den sinnlichen Kräften zählen kann, indem die Gründe, die seine Handlungen bestimmen, nicht Erscheinungen, sondern reine Begriffe sind. Dieses Vermögen heist Vernunft, und daß die Vernunft Handlungen ausüben könne, deren Grund ein bloßer Begrif ist, zeigt der Imperativ, oder das Sollen, welches wir ihr in allem Practischen als eine Regel aufgeben. Denn dieses Sollen drückt eine Art von Nothwendigkeit aus, die sonst in der ganzen Natur gar nicht vorkommt, nämlich die Nothwendigkeit, die es unsern Handlungen zuschreibt, gründet sich gar nicht auf die Natururſachen in der Sinnenwelt, von denen sie etwa ein nothwendiger Erfolg wären, sondern auf bloße Vernunftbegriffe. Die Vernunft folgt hier also gar nicht der Ordnung der Dinge, wie sie sich in der Erscheinung darstellen, sondern sie macht sich selbst ein eignes Gesez zu handeln, eine eigene Ordnung nach Ideen, in welche sie die sinnlichen Bedingungen hineinpaßt. Daher erklärt sie mit ihrem Sollen sehr oft selbst solche Handlungen, die vielleicht nie geschehen werden, ja selbst solche, die wirklich schon unterlassen worden, dennoch für nothwendig. Da nun die Nothwendigkeit jederzeit die Möglichkeit in sich schliest; so sezt das practische Sollen offenbar voraus, daß die Vernunft im Stande sey, Handlungen zu verrichten, die ihre Wirkungen in der Sinnenwelt äußern, und die gleichwohl keine Erscheinung, sondern einen bloßen Vernunftbegrif zur Ursache haben. Nun sezze man, daß die Vernunft wirklich ein solches Vermögen sey, so ist sie, als ein solches, gar nicht Erscheinung, sondern ein Ding an sich

 selbst,

selbst, folglich ist ihre Handlung gar nicht den Zeitbedingungen, mithin auch nicht den Naturgesezzen unterworfen, indem Gründe der Vernunft die Handlungen ganz allgemein aus Principien, ohne Einfluß der Umstände der Zeit, oder des Orts bestimmen, also wird sie durch ihre Handlungen eine Reihe von Wirkungen in der Sinnenwelt von selbst anfangen können, ohne daß ihre Handlung selbst anfinge, und durch irgend eine andere Ursache, als durch sich selbst, nämlich durch ihre eigne Begriffe bestimmt würde, d. i. der Mensch kann als ein vernünftiges Wesen im eigentlichen Verstande frey handeln. Da indessen der Mensch zugleich ein sinnliches Wesen ist, und seine freye Handlungen sich in Wirkungen äußern, welche Erscheinungen sind; so sind diese gleichwohl den Naturgesezzen gänzlich unterworfen, und sezzen also sinnliche Ursachen voraus, durch welche sie bestimmt werden, und aus denen sie sich völlig müssen erklären lassen, so daß, wenn wir alle sinnliche Antriebe des Menschen bis auf den Grund erforschen könnten, es keine menschliche Handlung geben würde, die wir nicht mit Gewißheit vorhersagen, und aus ihren vorhergehenden Bedingungen als nothwendig erkennen könnten. Auf diese Art kann also der Mensch, so fern er als ein vernünftiges Wesen ein Ding an sich selbst ist, eine Reihe Erscheinungen von selbst anfangen, mithin frey handeln, ohne daß gleichwohl die Naturgesezze dadurch leiden, indem eben diese freyen Handlungen, so fern sie sich in der Erscheinung zu erkennen geben, ganz der Ordnung der Natur gemäß geschehen, und mit den übrigen Erscheinungen der Sinnenwelt in einer nothwendigen Verknüpfung stehen,

d. i.

d. i. der Mensch kann nach seinem intelligiblen Character frey handeln, obgleich alle seine Handlungen nach seinem empirischen Character völlig bestimmt sind.

Man kann sich dieses durch folgendes Beispiel erläutern. Wenn jemand eine schändliche Handlung verübet hat; so suchen wir die Ursache derselben gewöhnlich in seinem empirischen Character auf, und gehen denselben bis zu seinen Quellen durch. Man sucht diese in der schlechten Erziehung, in übler Gesellschaft, in der Bösartigkeit seines Naturells, im Leichtsinn und Unbesonnenheit, und in den veranlassenden Gelegenheitsursachen, und verfährt in allem diesem völlig so, wie man überhaupt bey Aufsuchung der bestimmenden Ursachen zu einer jeden Naturwirkung verfährt. Allein, ob man nun gleich die Handlung des Menschen durch diese sinnliche Ursachen völlig bestimmt zu haben glaubt; so tadelt man ihn doch, und zwar nicht wegen der schlechten Beschaffenheit seines empirischen Characters, sondern diese sezt man beym Tadel selbst ganz bey Seite; man mißt die Handlung bloß seinem intelligiblen Character bey, und sieht seine Vernunft als eine vollständige Ursache an, die ohngeachtet aller sinnlichen bestimmenden Ursachen, die Handlung dennoch hätte unterlassen können und sollen. Man sezt also bey diesem Tadel offenbar voraus, daß die Vernunft selbst durch die Sinnlichkeit gar nicht afficirt werde, und sich nicht im mindesten verändere, daß in ihr kein Zustand vorhergehe, der den folgenden bestimme, und daß sie also gar nicht in die Reihe der sinnlichen Bedin-

gun-

gungen gehöre, welche die Erscheinungen nach Naturgesezzen nothwendig machen, sondern daß sie vielmehr im Stande sey, von selbst die Erscheinungen zu bestimmen, und als eine unbedingte Ursache eine Reihe derselben anzufangen, ohne von den Erscheinungen bestimmt zu werden. Daher kann man nicht fragen: warum hat die Vernunft sich nicht anders bestimmt? sondern nur: warum hat sie durch ihre Handlung die Erscheinungen nicht anders bestimmt? Allein auf diese Frage ist so wenig eine Antwort möglich, als wenn man fragen wollte: warum die Gegenstände unserer äußern Anschauung gerade nur eine Anschauung im Raume und nicht eine andere geben. Man kann nur überhaupt sagen, daß ein anderer intelligibler Character auch einen andern empirischen] gegeben haben würde. Die Art und Weise aber, wie die Vernunft die Ursache von Erscheinungen seyn, und sie bestimmen könne, bleibt uns gänzlich unbekannt. Allein hiervon war auch bey der Auflösung der dritten Antinomie gar nicht die Rede, sondern hier kam es bloß darauf an, zu zeigen, daß in einer und derselben Handlung, Freiheit und Naturnothwendigkeit zusammen statt finden könne. Und dieses kann, wie gezeigt worden, allerdings statt finden, indem man ohne Widerspruch annehmen kann, daß eben dieselbe Handlung, die sich einerseits in der Sinnenwelt als Erscheinung, oder Phönomenon äußert, anderseits eine Eigenschaft eines Dinges an sich selbst, folglich ein Noumenon seyn kann. Alsdenn hängt sie in der ersten Beziehung, wie jede andere Erscheinung, schlechterdings von Naturgesezzen ab, in der leztern aber würde sie von denselben ganz unabhängig, mit-

mithin frey seyn. Und so sind also alle Einwürfe, die man irgend wider die Freiheit machen mag, ganz nichtig.

Auf eine ähnliche Art, wie die dritte Antinomie, läst sich auch endlich die vierte heben. Hier ist der Widerstreit ebenfalls blos scheinbar. Denn da dasjenige Wesen, das die Bedingung vom Daseyn eines andern ist, nicht eben mit diesem gleichartig seyn darf; so können hier beide Säzze wahr seyn, nämlich daß alle Dinge der Sinnenwelt durchaus zufällig sind, mithin immer nur eine sinnlich bedingte Existenz haben, und daß gleichwohl von der ganzen Reihe auch eine nicht sinnliche Bedingung, d. i. ein unbedingt nothwendiges Wesen statt finde. Denn man darf nur annehmen, daß das Wesen, welches die oberste Bedingung vom Daseyn der ganzen Sinnenwelt ist, gar nicht Erscheinung oder ein Gegenstand der Sinnlichkeit, sondern ein bloßes Noumenon, oder ein Ding an sich selbst sey; so gehört es gar nicht zur Reihe der Sinnenwelt, auch nicht einmal als das oberste Glied derselben, sondern müste ganz außer der Reihe der Sinnenwelt, als ens extramundanum gedacht werden, mithin wäre es auch nicht dem Gesezze der Zufälligkeit und Abhängigkeit der Erscheinungen, nach welchem dieser ihr Daseyn jederzeit bedingt ist, unterworfen, sondern sein Daseyn wäre schlechthin unbedingt, mithin absolut nothwendig, und gleichwohl bliebe das Naturgesez fest, daß jedes Glied in der Reihe der Sinnenwelt seinem Daseyn nach, empirisch bedingt, und zufällig sey. Auf diese Art sind also alle Einwürfe, die man irgend

wider das Daseyn eines nothwendigen Wesens vorbringen mag, an sich nichtig. Zugleich aber erhellet hieraus, wie die Art, den Erscheinungen ein unbedingtes Daseyn zum Grunde zu legen, sich ganz von der Caussalität der Freiheit im vorigen Artikel unterscheidet. Denn bey der Freiheit eines Wesens wird zwar seine Caussalität oder Handlung als ein Ding an sich selbst, oder als ein Noumenon gedacht; das freie Wesen selbst aber gehört als Ursache dennoch in die Reihe der sinnlichen Bedingungen, das nothwendige Wesen hingegen gar nicht.

Vom Ideal der reinen Vernunft.

Die Form der categorischen Vernunftschlüsse führt auf die psychologische Idee des denkenden Subjects, die Form der hypothetischen auf die cosmologische Idee von der absoluten Vollständigkeit in der Reihe der Bedingungen gegebner Erscheinungen. Die Idee, auf welche die Form der disjunctiven Vernunftschlüsse führt, ist endlich theologisch, denn sie geht auf ein Wesen, das die absolute und oberste Bedingung der Möglichkeit von allem überhaupt enthält, und daher der Inbegrif aller Realität ist.

Ein jeder Begrif ist in Ansehung dessen, was in ihm nicht enthalten ist, unbestimmt, und steht nach dem Saze des Widerspruchs, unter dem logischen Grundsazze der Bestimmbarkeit, daß ihm von jeden zwey einander contradictorisch entgegengesezten Prädicaten nur eins zukommen könne. Sehen wir aber zugleich auf den Inhalt des

des Begrifs, d. i. auf den Gegenstand, auf welchen er sich beziehen soll; so steht die Möglichkeit eines jeden Dinges unter dem Grundsazze der durchgängigen Bestimmung: daß ihm von allen möglichen Prädicaten der Dinge, so fern sie mit ihren Gegentheilen verglichen werden, nothwendig eins zukommen muß. Nach diesem Grundsazze, welcher, da er die Verbindung aller Prädicate, die den vollständigen Begrif von einem Dinge machen sollen, betrift, ein synthetischer Grundsaz der Vernunft ist, beruhet also die Möglichkeit eines jeden Dinges auf dem Verhältnisse, welches sie zur gesammten Möglichkeit, als dem Inbegrif aller Prädicate überhaupt hat. Dieses heist so viel: wir können die Möglichkeit keines einzigen Dinges anders vollständig erkennen, als wenn wir den Stoff dazu aus dem Inbegriffe alles Möglichen hernehmen, oder: bloß der Inbegrif der gesammten Möglichkeit ist es, der die Materie zur besondern Möglichkeit eines jeden Dinges enthält, und wenn wir daher ein Ding vollständig erkennen wollen, so müssen wir alles Mögliche erkennen, und es dadurch bestimmen. Auf diese Weise sezt also die Vernunft die Idee vom Inbegriffe alles Möglichen als eine nothwendige Bedingung voraus, die der durchgängigen Bestimmung eines jeden Dinges zum Grunde liegt. Nun sind alle Prädicate, die den Inbegrif alles Möglichen ausmachen können, von der Art, daß durch sie entweder ein Seyn, oder Nichtseyn vorgestellet wird. Das Seyn aber ist ein Etwas, oder Realität, das Nichtseyn dagegen eine Negation, oder ein Mangel der Realität, mithin wenn dasselbe allein gedacht wird, die völlige Aufhebung eines jeden Etwas, oder

aller

aller Dinge. Also stößt die Idee vom Inbegriffe alles Möglichen alle Negationen aus, und ist daher nichts anders, als die Idee von einem All der Realität, oder von einem Unbeschränkten, von welchem alle Negationen bloß Schranken sind. Nun ist ferner der Begriff eines Dinges, das alle Realität besizt, eben hiedurch durchgängig bestimmt, weil von allen möglichen entgegengesezten Prädicaten eins, nämlich das, was zum Seyn schlechthin gehört, jederzeit in seiner Bestimmung angetroffen wird. Also ist die Idee vom All der Realität die Idee von einem einzelnen Wesen. Eine solche Idee aber, deren Gegenstand ein einzelnes, durch die Idee allein bestimmbares oder gar bestimmtes Ding ist, nennt der Verfasser ein Ideal. Daher ist die Idee des allerrealsten Wesens das Ideal der reinen Vernunft, oder die höchste Idee, deren sie fähig ist. Auf diese Weise bildet sich die Vernunft den Begriff von einem Wesen, das alle Realität besizt, und daher der ursprüngliche Grund von allem Möglichen ist, welches wir daher das Urwesen, das höchste Wesen, das Wesen aller Wesen, kurz: Gott nennen.

Allein eben hieraus erhellet, daß die Vernunft sich in der Bildung dieses Ideals auf eine vielfache Art selbst illudirt. Denn der Inbegriff alles möglichen, oder das All der Realität ist ein Begriff, den sie bloß zur durchgängigen Bestimmung der Dinge überhaupt nöthig hat, um den Verstandeserkentnissen Vollständigkeit zu verschaffen. Da aber die durchgängige Bestimmung eines Dinges ein Begriff ist, den wir niemals in concreto seiner Totalität nach darstellen können, so bezeichnet der Begriff vom

vom All der Realität keinen besondern Gegenstand, sondern er ist eine bloße Idee, mithin ohne objective Realität. Gleichwohl realisiren wir nicht nur diese Idee, sondern wir hypostasiren und personificiren sie sogar, d. i. wir machen den Inbegriff alles Möglichen oder das All der Realität nicht nur zu einem wirklichen Object, sondern auch zu einer Substanz, und endlich zu einem einfachen, numerisch-identischen Wesen. Mithin kann man schon zum voraus schließen, daß alle metaphysische Beweise, welche die bloß speculative Vernunft für die Möglichkeit und Existenz dieses realsten Wesens aufbringen kann, nothwendig mangelhaft seyn, und auf einem bloßen dialectischen Schein beruhen müßen. Nun sind hievon aus speculativer Vernunft nur drey Beweisarten möglich. Entweder man abstrahirt ganz von aller Erfahrung, und schliest aus dem bloßen Begriff des realsten Wesens auf sein Daseyn, oder man legt nur überhaupt irgend etwas Existirendes in der Sinnenwelt zum Grunde, und schliest daraus auf eine nothwendige Ursache außer der Welt, oder man schliest aus der besondern Beschaffenheit unserer Sinnenwelt auf das Daseyn einer höchsten Intelligenz. Der erste Beweis ist der ontologische, der zweite der cosmologische, der dritte der physicotheologische. Auf allen diesen drey Wegen aber spannt die Vernunft vergeblich ihre Flügel aus, um durch die bloße Macht der Speculation über die Sinnenwelt hinaus zu kommen.

Der ontologische Beweis schliest aus dem bloßen Begriffe des allerrealsten Wesens nicht nur auf seine Möglichkeit, sondern auch auf sein nothwendiges Daseyn.

Auf die Möglichkeit des allerrealsten Wesens schliest dieser Beweis daher, weil der Begriff desselben nichts Widersprechendes enthält, indem der Inbegrif der Realität alle Negationen, mithin auch allen Widerspruch ausschliest. Auf das nothwendige Daseyn dieses allerrealsten Wesens aber schliest derselbe daraus, weil in dem Begriffe aller möglichen Realität das Daseyn schon mit enthalten sey. Der ontologische Beweis hält daher sowohl die Möglichkeit, als das Daseyn des allerrealsten Wesens für etwas, was schon im Begriffe deßelben enthalten ist, und sieht mithin beide Säze: das allerrealste Wesen ist möglich, und es existirt, als bloße analytische Säze an, deren Leugnung ein offenbarer Widerspruch wäre. Allein beide Schlüße sind Grundlos. Denn es ist schon oben bey den Postulaten des empirischen Denkens gezeigt worden, daß die Prädicate der Möglichkeit, des Daseyns und der Nothwendigkeit eines Dinges niemals schon im Begriffe deßelben liegen, und daß daher die Säze: ein Ding ist möglich, es existirt, es ist nothwendig da, nicht analytische, sondern synthetische Säze sind. Wenn der Begriff eines Dinges nichts Widersprechendes enthält; so hat zwar der Begriff logische Möglichkeit, aber daraus folgt noch nicht die reale Möglichkeit des Dinges selbst, sondern der Begriff kann dennoch ein leerer Begriff ohne Gegenstand, und daher das Ding, das man unter dem Begriffe denkt, ein bloßes Gedankending oder ens rationis seyn. So rein also auch der Begriff des allerrealsten Wesens von allem Widerspruche ist; so läst derselbe gleichwohl die Frage, ob er auch objective Realität habe, oder ob ein solches Wesen auch in der That möglich sey, völlig unent-

unentschieden. Eben so wenig kann man aus dem bloßen Begriffe eines Dinges auf sein Daseyn schließen. Denn wenn gleich der Begrif desselben schon ganz vollständig ist; so bleibt doch noch die Frage übrig, ob das Ding möglich, oder wirklich da ist, und der Saz: ein Ding existirt, kann daher niemals ein analytischer Saz seyn, wofern man nicht das Prädicat des Daseyns schon im Subjecte voraussezzen, und also die elende Tavtologie hervorbringen wollte: ein existirendes Ding existirt. Nun scheint zwar eben der Begrif des allerrealsten Wesens hierin ganz allein eine Ausnahme zu machen, weil in dem Begriffe aller Realität auch das Daseyn schon mit begriffen, und mithin der Saz: das realste Wesen existirt nicht, ein offenbarer Widerspruch sey. Allein es ist bloß Täuschung, wenn man das Daseyn zu den Realitäten eines Dinges zählt. Denn, wäre das Daseyn eine besondere Realität, die zu dem Dinge, das ich im Begriffe denke, noch hinzu kommen muß, wenn ich es als existirend denken will; so dächte ich jezt nicht mehr dasselbe Ding, sondern ein ganz anderes, das eine Realität mehr hätte, mithin widerspräche ich mir selbst, wenn ich sagte: das Ding, das ich mir in meinem Begriff denke, existirt. Durch das Daseyn kommt also zum Gegenstande des Begriffs keine neue Realität hinzu, sondern durch daßelbe kommt vielmehr der Gegenstand selbst zum Begriffe hinzu, nämlich wenn ich sage, ein Ding existirt; so heist dieses so viel: ich habe davon nicht bloß einen Begriff, sondern es ist mit allen den realen Prädicaten, die ich im Begriffe deßelben denke, auch als ein Gegenstand möglicher Erfahrung gegeben, mithin wird der Begriff

von einem Dinge durch die Existenz deßelben gar nicht vermehrt, sondern bloß die Art und Weise, wie das Ding sich zu unserm Erkentnißvermögen verhält, wird dadurch vermehrt, indem ein existirendes Ding auch a posteriori durch Wahrnehmung erkannt werden kann. So ist demnach alle Mühe vergeblich, aus dem bloßen Begriffe des realsten Wesens auf seine Möglichkeit, oder sein nothwendiges Daseyn zu schließen.

Der cosmologische Beweis geht, um etwas Haltbares zu haben, von der Existenz anderer Dinge, wenigstens unserer selbst aus, und schliest daraus, weil etwas existirt, daß etwas absolut nothwendig existiren müße. Denn das Zufällige existirt nur unter der Bedingung eines andern, als seiner Ursache, und von dieser gilt der Schluß fernerhin bis zu einer Ursache, die nicht zufällig, und daher ohne Bedingung nothwendiger Weise da ist. Nun schliest man weiter, daß das, was absolut nothwendig existirt, durch sich selbst, d. i. durch seinen Begriff durchgängig bestimmt, folglich ein Wesen seyn müße, das alle Realität besizt. Also existirt das realste Wesen absolut nothwendiger Weise. Allein diesen Beweis erklärt der Verfaßer für eine Kette von lauter Trugschlüßen. Denn was den ersten Schluß anbetrift; so ist schon in der vierten Antinomie der Cosmologie gezeigt worden, daß die Vernunft nicht im Stande ist, aus dem Gesezze der Caussalität auf ein absolut nothwendiges Wesen zu schließen, ohne mit sich selbst in Widerstreit zu gerathen. Allein, alles übrige, was sich wider diesen Beweis einwenden läst, bey Seite gesezt; so kommt am Ende die ganze Gültigkeit

deßelben

deßelben doch wieder lediglich auf die Gültigkeit des vorigen ontologischen Beweises an. Denn der nexus probandi liegt in der Annahme des Sazes: ein jedes absolut nothwendiges Wesen ist ein realstes Wesen. Da nun alle bejahende Urtheile sich wenigstens per accidens umkehren laßen; so muß, wenn jener Saz richtig ist, auch dieser richtig seyn: einige realste Wesen sind absolut nothwendige Wesen. Nun aber ist ein realstes Wesen von dem andern in keinem Stücke unterschieden, und was also von einigen gilt, das gilt auch von allen. Also folgt hieraus der Saz: ein jedes realstes Wesen ist ein nothwendiges Wesen, d. i. es existirt absolut nothwendig. Da nun dieser Saz bloß aus seinen Begriffen a priori bestimmt ist; so muß der bloße Begriff des realsten Wesens auch sein absolutes Daseyn mit sich führen. Dieß war aber eben das, was der ontologische Beweis behauptete. Also sezt die Gültigkeit des cosmologischen Beweises schon die Gültigkeit des ontologischen voraus.

Eben dieses gilt auch von dem physico-theologischen Beweise, den die Vernunft von der Mannigfaltigkeit, Schönheit, Ordnung und Zweckmäßigkeit der Welt hernimmt. Dieser Beweis verdient jederzeit mit der größten Achtung genannt zu werden, nur muß der Hohnsprechende Vernünftler denselben nicht für apodictisch ausgeben. Denn ohne daran zu denken, daß derselbe höchstens einen Weltbaumeister, der durch die Tauglichkeit des Stoffs, den er bearbeitet, immer sehr eingeschränkt wäre, aber nicht einen Weltschöpfer, deßen

Idee alles unterworfen ist, darthun könnte; so geht hier der Schluß von der Ordnung und Zweckmäßigkeit der Welt auf das Daseyn einer ihr proportionirten Ursache. Der Begriff dieser Ursache aber muß uns etwas ganz Bestimmtes von ihr zu erkennen geben, und er kann also kein anderer seyn, als der Begriff eines allerrealsten Wesens, das alle Macht, Weisheit ꝛc. kurz alle Vollkommenheit besizt. Da sich nun wohl niemand rühmen wird, das Verhältniß der von ihm beobachteten Weltgröße zur Allmacht, der Weltordnung zur Allweisheit, der Welteinheit zur absoluten Einheit des Urhebers ꝛc. einzusehen; so kann die Physicotheologie keinen bestimmten Begriff von der obersten Weltursache geben, daher muß sie auf einmal dieses durch empirische Gründe geführte Argument wieder verlaßen, zu der gleich Anfangs aus der Ordnung und Zweckmäßigkeit der Welt geschloßenen Zufälligkeit derselben, und von dieser zum cosmologischen Beweise übergehen, und da dieser nur ein versteckter ontologischer Beweis ist, am Ende doch zum leztern seine Zuflucht nehmen. Daher haben auch die Physicotheologen gar nicht Ursache, gegen die ontologische Beweisart so spröde zu thun, und auf sie mit dem Eigendünkel hellsehender Naturkenner, als auf ein Spinnengewebe finstrer Grübler herabzusehen.

Aus allem diesem schliest also der Verfaßer, daß, wenn irgend ein Beweis von der Existenz des entis realissimi aus reiner speculativer Vernunft möglich wäre, dieses der einzige ontologische seyn müste. Da aber dieser ebenfalls nur dialectisch ist; so geziemt es sich für den Metaphysiker, die stolze dogmatische Sprache des

Wißens

Wißens bloß auf den Ton der Mäßigung und Bescheidenheit eines zu unserer Beruhigung hinreichenden Glaubens herabzustimmen.

Die rationale Theologie ist also an sich ein bloßes Problem, indem die Vernunft der theologischen Idee, als einem Begriffe, der alle mögliche Erfahrung übersteiget, keine objective Realität verschaffen, mithin durch bloße Speculation, d. i. aus bloß theoretischen Erkentnißen weder das Daseyn eines höchsten Wesens beweisen, noch uns irgend etwas Bestimmtes von demselben lehren kann. Indeßen hat sie doch einen sehr wichtigen negativen Nuzzen. Denn da alle Naturnothwendigkeit in der Sinnenwelt jederzeit bedingt ist, indem sie immer Abhängigkeit der Dinge von andern voraussezt, und die unbedingte Nothwendigkeit nur in der Einheit einer von der Sinnenwelt unterschiednen Ursache gesucht werden muß, die Caussalität derselben aber wiederum, wenn sie bloß Natur wäre, niemals das Daseyn des Zufälligen als seine Folge begreiflich machen könnte; so macht sich die Vernunft vermittelst der theologischen Idee vom Fatalism los, d. i. von einer blinden Naturnothwendigkeit, sowohl in dem Zusammenhange der Natur selbst, ohne erstes Princip, als auch in der Caussalität dieses Princips selbst, und führt auf den Begriff einer Ursache durch Freiheit, mithin einer obersten Intelligenz. Wenn daher die Voraussezzung eines höchsten Wesens als oberster Intelligenz erst einmal aus andern, als theoretischen Gründen, ihre unwidersprechliche Gültigkeit hat; so hat die speculative Theologie den wichtigen Nuzzen, die Erkent-

kentniß dieses Wesens zu **berichtigen**, den Begriff deßelben genau zu bestimmen, ihn von allem, was der höchsten Realität zuwider ist, und von aller Beimischung empirischer Einschränkungen zu reinigen, und zugleich alle entgegengesezte Behauptungen, sie mögen **atheistisch**, oder **deistisch**, oder **anthropomorphistisch** seyn, aus dem Wege zu räumen, indem dieselben Gründe, durch welche das Unvermögen der menschlichen Vernunft, das Daseyn eines solchen Wesens zu **behaupten**, vor Augen gelegt wird, auch nothwendig zureichen, die Untauglichkeit einer jeden Gegenbehauptung zu beweisen. Das höchste Wesen bleibt also vor den speculativen Gebrauch unserer Vernunft, zwar ein bloßes, aber doch Fehlerfreies Ideal, ein Begriff, welcher die ganze menschliche Erkentniß schliest und krönet, deßen objective Realität zwar durch bloße Speculation nicht bewiesen, aber auch niemals widerlegt werden kann, und wenn es daher eine Moraltheologie geben sollte, d. i. eine solche, die aus moralischen Gründen das Daseyn eines höchsten Wesens nothwendig voraussezt; so beweiset alsdenn die speculative Theologie, die an sich nur problematisch war, ihre Unentbehrlichkeit durch genaue Bestimmung ihres Begriffs und unaufhörliche Censur einer durch Sinnlichkeit oft genug getäuschten und mit ihren eigenen Ideen nicht immer einstimmigen Vernunft.

So dienen also alle Ideen der reinen Vernunft überhaupt zwar nicht dazu, uns positiv zu belehren, aber doch dazu, die frechen und das Feld der Vernunft verengenden Behauptungen des Materialismus, Naturalismus und Fatalismus aufzuheben, und dadurch den moralischen

Ideen

Ideen außer dem Felde der Speculation Raum zu verschaffen. Sie sind also niemals von constitutivem Gebrauch, so, als ob durch sie Begriffe gewißer Gegenstände gegeben würden, und man also vermittelst ihrer seine Erkentniße weit über alle mögliche Erfahrung erweitern könnte; denn, wenn man sie so versteht, so sind es bloß dialectische oder vernünftelnde Begriffe, sondern sie haben bloß einen regulativen Gebrauch, d. h. sie dienen bloß dazu, unsere Verstandeserkentniße systematisch zu machen, d. i. den Zusammenhang derselben aus einem Princip herzuleiten, und hiedurch unsern Verstandesgebrauch zur durchgängigen Einhelligkeit, Vollständigkeit und synthetischen Einheit zu bringen, mithin sind die Vernunftideen nicht eigentlich Begriffe von Objecten, sondern bloß von der durchgängigen Einheit aller Begriffe, so fern diese dem Verstande zur Regel dienet. Diese systematische Einheit der mannigfaltigen Verstandeserkentniß, ist also nicht objectiv nothwendig, so daß man sagen könnte: alle mögliche Verstandeserkentniße haben nothwendig systematische Einheit, und stehen unter gemeinschaftlichen Principien, woraus sie, ungeachtet ihrer Verschiedenheit, abgeleitet werden können, sondern sie ist nur eine von der Vernunft projectirte Einheit, mithin selbst nur eine Idee, nemlich sie ist bloß ein logisches, mithin subjectives Princip, welches die Vernunft um ihrer Selbstbefriedigung willen annehmen muß, weil sonst alle unsere Verstandeserkentniße eine bloße Rhapsodie, oder ein rohes Aggregat von Begriffen ohne Zusammenhang wären, und also aller Gebrauch der Vernunft ganz unmöglich gemacht würde.

Aus allem diesem ergiebt sich nun die wahre Grenzbestimmung der reinen Vernunft, als das eigentliche Resultat der ganzen Critik des Herrn Verfaßers folgendergestalt: Die Vernunft kann uns durch alle ihre Principien a priori niemals etwas mehr, als lediglich Gegenstände möglicher Erfahrung lehren, und auch von diesen nichts mehr, als was in der Erfahrung erkannt werden kann, mithin würde es Ungereimtheit seyn, wenn wir von irgend einem Gegenstande mehr zu erkennen hoffeten, als zur möglichen Erfahrung desselben gehöret, oder auch von irgend einem Dinge, von welchem wir annehmen, es sey nicht ein Gegenstand möglicher Erfahrung, nur auf das mindeste Erkentniß Anspruch machten, es nach seiner Beschaffenheit, wie es an sich selbst ist, zu bestimmen. Allein anderer Seits würde es eine noch größere Ungereimtheit seyn, wenn wir bloß Erscheinungen annehmen, und gar keine Dinge an sich selbst einräumen, oder wenn wir unsere Erfahrung für die einzig mögliche Erkenntnißart der Dinge, mithin unsere Anschauung im Raum und Zeit für die allein mögliche Anschauung, unsern discursiven Verstand aber für das Urbild von jedem möglichen Verstande ausgeben, und auf diese Art Principien der Möglichkeit der Erfahrung für allgemeine Bedingungen der Dinge an sich selbst halten wollten. Denn ob wir gleich von dem, was die Dinge an sich selbst sind, weil dieses über alle mögliche Erfahrung hinausliegt, nichts Bestimmtes wissen können; so können wir uns doch der Nachfrage nach ihnen nicht gänzlich enthalten. Denn Erfahrung thut der Vernunft niemals völlig Gnüge, sie weiset uns in Beantwortung der Fragen immer weiter zurück,

und läßt uns in Ansehung des völligen Aufschlusses derselben unbefriedigt. Unsere Vernunft sieht daher gleichsam einen Raum vor die Erkentniß der Dinge an sich selbst um sich, ob sie gleich von ihnen niemals bestimmte Begriffe haben kann, sondern bloß auf Erscheinungen eingeschränkt ist, mithin hat sie einen natürlichen Hang, vermittelst ihrer Ideen in diesen Raum überzufliegen, und also die Grenzen möglicher Erfahrung zu überschreiten. Da aber lezteres nicht geschehen kann, ohne sich durch lauter Schein zu täuschen, weil das ganze Feld der Dinge an sich selbst für uns ein leerer Raum ist, worin wir zwar Formen zu Dingen, aber keine Dinge an sich selbst denken können; so muß die Vernunft bloß auf der Grenze möglicher Erfahrung stehen bleiben. Dieses aber geschieht, wenn wir z. B. unser Urtheil von Gott bloß auf das Verhältniß einschränken, welches die Welt zu einem Wesen haben mag, dessen Begriff selbst außer aller Erkentniß liegt, deren wir innerhalb der Welt fähig sind. Denn alsdenn eignen wir dem höchsten Wesen keine von den Eigenschaften, durch die wir uns Gegenstände der Erfahrung denken, an sich selbst zu, und vermeiden dadurch den dogmatischen Anthropomorphismus. Der unsern schwachen Begriffen angemessene Ausdruck wird demnach der seyn: daß wir uns die Welt so denken, als ob sie das Werk eines höchsten Verstandes und Willens sey. Auf diese Art sagen wir wirklich nicht mehr, als: wie sich verhält eine Uhr, ein Schiff, ein Regiment, zum Künstler, Baumeister, Befehlshaber; so die Sinnenwelt zu dem Unbekannten, das ich also hiedurch zwar nicht nach dem, was es an sich selbst ist, aber doch nach

dem

dem, was es für mich ist, nämlich in Ansehung der Welt, davon ich ein Theil bin, erkenne. Eine solche Erkentniß ist die nach der Analogie, die nicht etwa, wie man gemeiniglich das Wort nimmt, eine unvollkommene Aehnlichkeit zweyer Dinge, sondern vielmehr eine vollkommene Aehnlichkeit zweyer Verhältniße zwischen ganz unähnlichen Dingen bedeutet. So kann ich z. E. sagen: wie sich verhält die Beförderung des Glücks der Kinder zu der Liebe der Eltern, so die Wohlfahrt des menschlichen Geschlechts zu dem Unbekannten in Gott, das wir Liebe nennen, nicht als wenn diese die mindeste Aehnlichkeit mit irgend einer menschlichen Neigung hätte, sondern weil wir das Verhältniß derselben zur Welt demjenigen ähnlich sezzen können, was Dinge der Welt unter einander haben. Vermittelst dieser Analogie bleibt doch ein für uns hinlänglich bestimmter Begriff vom höchsten Wesen übrig, ob wir gleich alles weggelaßen haben, was ihn schlechthin und an sich bestimmen könnte, denn wir bestimmen ihn doch in Beziehung auf die Welt; und mithin auf uns, und mehr ist uns auch nicht nöthig. So wie daher eine Grenze selbst etwas Positives ist, welches sowohl zu dem gehört, was innerhalb derselben, als zu dem Raum, der außer einem gegebenen Inbegriff liegt; so ist es auch eine wirklich positive Erkentniß, deren die Vernunft bloß dadurch theilhaftig wird, daß sie sich bis zur Begrenzung des Erfahrungsfeldes durch Etwas, was ihr sonst unbekannt ist, erweitert; denn so wird sie eines Theils nicht innerhalb der Sinnenwelt beschlossen, andern Theils aber schwärmt sie auch nicht außerhalb derselben herum, sondern schränkt sich, wie es einer Kentniß der Grenze zukommt, bloß auf

das

das Verhältniß desjenigen, was außerhalb derselben liegt, zu dem, was innerhalb enthalten ist, ein. So führt uns also die Vernunft zwar bis zur objectiven Grenze der Erfahrung, nämlich der Beziehung auf Etwas, was selbst nicht Gegenstand der Erfahrung, sondern der oberste Grund aller Erfahrung seyn muß, aber hier fühlt sie ihre Schranken, indem sie uns von diesem Wesen nichts lehren kann, was es an sich selbst ist, sondern bloß in so fern es eine Beziebung auf ihren eigenen vollständigen Gebrauch im Felde möglicher Erfahrung hat.

Diese Grenzbestimmung der reinen Vernunft ist nun zugleich die wahre Grenzbestimmung der Metaphysik, und so ist klar, daß die Grenzen dieser Wissenschaft zwar weit enger zusammengehen, als man bisher gedacht hat, daß sie aber gleichwohl als Naturanlage unserer Vernunft nicht nur subjectiv möglich ist, sondern auch nunmehr theils als ein ganz apodictisch gewisses, theils als ein ganz vollständiges System, das alle Fragen der speculativen Vernunft völlig erschöpft, zu Stande gebracht werden kann, aber nicht anders, als durch die Critik der reinen Vernunft, als welche nicht nur den ganzen wohlgeprüften und bewährten Plan, sondern auch alle Mittel der Vollziehung, wornach Metaphysik als Wissenschaft zu Stande gebracht werden kann, in sich enthalten muß.

Um nun zu zeigen, wie die Metaphysik als Wissenschaft behandelt werden muß, so fügt der Verfasser der Elementarlehre noch zugleich die Methodenlehre bey, deren Hauptinhalt in Folgendem besteht.

Tran-

Transcendentale Methodenlehre.

Die transcendentale Methodenlehre enthält vier Hauptstücke, die Disciplin, den Canon, die Architectonik, und die Geschichte der reinen Vernunft.

1. Von der Disciplin der reinen Vernunft.

Die Disciplin der reinen Vernunft ist die negative Belehrung, die sie aus sich selbst schöpft, sich vor ihrem eigenen Mißbrauch zu bewahren. Sie betrift daher sowohl den dogmatischen, als den polemischen Gebrauch der reinen Vernunft, imgleichen ihre Hypothesen und Beweise.

Was zuerst den dogmatischen Gebrauch der Vernunft anlangt; so giebt die Mathematik das glänzendste Beyspiel, wie die reine Vernunft, ohne Beihülfe der Erfahrung, sich von selbst aufs glücklichste erweitern kann. Daher schmeichelt sich die Vernunft natürlicherweise, in der Philosophie ein gleiches Glück zu haben, wenn sie hier eben die Methode anwendet, die in der Mathematik von so augenscheinlichem Nuzzen ist. Allein diese Hoffnung wird durch die ganz verschiedene Form der philosophischen und mathematischen Erkentniß vereitelt. Denn der Unterschied dieser beiden Vernunfterkentnisse liegt nicht in der Materie der Begriffe, sondern gerade in der verschiedenen Art, wie die Vernunft die Begriffe behandelt. Nämlich die philosophische Erkentniß schliest bloß aus Begriffen, die mathematische dagegen construirt die Begriffe, d. i. sie stellt dieselben in einer nicht empirischen, reinen Anschau-

schauung a priori als einzelne Objecte dar. Daher ist die mathematische Erkentniß ein reines Vernunfterkentniß a priori, das also Nothwendigkeit und Allgemeinheit mit sich führt, und dabey gleichwohl intuitiv; die philosophische dagegen ist nicht intuitiv, sondern bloß discursiv, mithin kann die leztere nie auf die Evidenz der erstern Anspruch machen. Nun giebt es keine andere reine Anschauungen, als bloß die beiden Formen der Erscheinungen, Raum und Zeit. Mithin laßen sich auch bloß die Begriffe von den Formen der Erscheinungen construiren, keinesweges aber die Begriffe von der Materie der Erscheinungen, oder von dem, was im Raum und in der Zeit angetroffen wird, denn diese läßt sich bloß in einer empirischen Anschauung darstellen, mithin können wir von ihr a priori nur solche Begriffe haben, die sich nicht construiren lassen.

Da nun Raum und Zeit Größen sind; so ist dieses zugleich der Grund, woher die Mathematik die Quantität, die Philosophie dagegen die Qualität zum Object hat, indem bloß der Begriff von Größen, keinesweges aber der von Qualitäten sich in einer nicht empirischen Anschauung darstellen läßt. Philosophie und Mathematik unterscheiden sich also gerade dadurch, daß jede ihr eigenthümliches Verfahren hat, das von dem Verfahren der andern wesentlich unterschieden ist, mithin schickt sich die mathematische Methode für die Philosophie eben so wenig, als die philosophische für die Mathematik. Hievon kann man sich auf folgende Art noch deutlicher überzeugen. Die Gründlichkeit der Mathematik beruht auf Definitionen,

nen, Axiomen und Demonstrationen. Sie fängt bey allen Urtheilen über einen Gegenstand von der Definition desselben an. Daher muß die Definition den Begriff eines Dinges **ausführlich** darstellen, d. i. die Merkmale, die sie von demselben angiebt, müssen klar und zureichend seyn. Ferner muß sie die **Grenzen** dieser Merkmale bestimmen, d. i. sie muß mit Präcision anzeigen, daß gerade nur diese Merkmale und nicht mehrere zum ausführlichen Begriff gehören. Endlich muß diese Grenzbestimmung **ursprünglich** vor sich klar seyn, und also nicht erst eines Beweises bedürfen. Definiren heist daher, den ausführlichen Begriff eines Dinges innerhalb seinen Grenzen ursprünglich darstellen. Hieraus folgt also, daß ein empirischer Begriff von einem Dinge, gar nicht definirt, sondern nur **explicirt** werden kann, denn da er bloß aus der Erfahrung geschöpft ist; so kann man niemals sicher seyn, ob er die nöthige Ausführlichkeit und Präcision hat, und ob man nicht vielleicht in der Folge entdecken kann, daß man entweder zu wenig oder zu viel Merkmale von ihm angegeben habe. Eben so wenig kann ein a priori gegebener Begriff, z. E. Substanz, Ursache, Recht rc. definirt, sondern nur **exponirt** werden, denn da derselbe viele dunkle Vorstellungen enthalten kann, die wir in der Zergliederung übergehen, ob wir sie zwar in der Anwendung jederzeit brauchen; so ist die Ausführlichkeit desselben immer zweifelhaft. Da also weder empirische, noch a priori gegebene Begriffe definirt werden können; so bleiben keine andere übrig, die zum Definiren taugen, als solche, die man willkührlich denkt, die aber von der Art sind, daß sie sich in einer Anschauung a priori darstellen,

stellen, oder construiren lassen, mithin hat bloß die Mathematik Definitionen. Denn sie macht den Begriff selbst, indem sie ihn construirt, und also synthetisch erzeugt. Die Philosophie dagegen kann nur gegebene Begriffe analytisch zergliedern, folglich sie nur exponiren. Hieraus folgt also, daß die mathematischen Definitionen nicht irren können, weil durch sie erst der Begriff gegeben wird, folglich dieser gerade so viel enthält, als es die Definition erfordert. Philosophische hingegen können sowohl in Ansehung der Ausführlichkeit als Präcision sehr irren, und daher muß man in der Philosophie mit der vollständigen Erklärung nicht, wie in der Mathematik, die Untersuchung anfangen, sondern vielmehr beschließen.

Axiomen sind synthetische Grundsäzze a priori, so fern sie unmittelbar gewiß sind. Die Mathematik hat also Axiomen, denn hier können die Prädicate des Gegenstandes unmittelbar durch Anschauung a priori gegeben werden, z. B. daß drey Punkte jederzeit in einer Ebene liegen. Die Philosophie dagegen ist keiner Axiomen fähig, denn diese ist bloß eine Erkentniß nach Begriffen, allein ein synthetischer Grundsaz bloß aus Begriffen kann niemals unmittelbar gewiß seyn, sondern erfordert allemal erst eine Deduction, oder einen Beweis seiner Rechtmäßigkeit, z. B. der Grundsaz: alles, was geschieht, hat seine Ursache. Eben so wenig ist die Philosophie eigentlicher Demonstrationen fähig. Denn unter diesen versteht man nicht jeden apodictischen Beweis, sondern nur solche, die zugleich intuitiv sind, mithin finden sie bloß in der Mathematik Statt. Aus allem diesem folgt

 also,

also, daß die mathematische Methode in der Philosophie gar nicht Statt findet, und daß es sich also für diese gar nicht schickt, sich mit den Titeln und Bändern der Mathematik auszuschmücken, in deren Orden sie doch nicht gehört, ob sie gleich auf schwesterliche Vereinigung mit derselben zu hoffen alle Ursache hat. Und überhaupt schickt es sich für die Natur der Philosophie gar nicht, mit einer dogmatischen Methode zu strozzen, d. i. synthetische Grundsäzze von objectiver Gültigkeit, aus bloßen Begriffen unmittelbar und direct zu formiren, sondern dieses kann bloß indirect durch Beziehung dieser Begriffe auf ein Drittes, nämlich auf mögliche Erfahrung, geschehen.

Unter dem polemischen Gebrauch der reinen Vernunft versteht der Verfasser die Vertheidigung ihrer Säzze gegen die dogmatischen Verneinungen derselben. Hier kommt es also nicht darauf an, ob ihre Behauptungen selbst wahr sind, sondern nur, daß niemand jemals mit apodictischer Gewißheit, oder auch nur mit größerm Schein das Gegentheil behaupten könne. Nun hat die reine Vernunft den großen Trost, daß es eigentlich gar keine Antithetik derselben giebt. Denn jene vier Antinomien der Cosmologie beruhen auf einem bloßen Mißverstand, indem man in denselben auf eine widersprechende Art Erscheinungen als Dinge an sich betrachtet. In der Psychologie und Theologie dagegen findet gar keine Antithesis Statt. Denn sind gleich alle Beweise, welche die reine Vernunft durch bloße Speculation für die Unsterblichkeit der Seele und die Existenz Gottes aufbringen kann, bloß dialectisch; so ist

es doch apodictisch gewiß, daß niemals irgend ein Mensch auftreten werde, der das Gegentheil von diesen Säzzen mit dem mindesten Scheine, geschweige dann dogmatisch, behaupten könne. Denn da er dieses doch bloß durch reine Vernunft darthun könnte; so müste er es unternehmen, zu beweisen, daß die Unsterblichkeit unsers denkenden Subjects, und ein höchstes Wesen unmöglich wäre. Wo will er aber die Kentnisse hernehmen, von Dingen, die über alle mögliche Erfahrung hinausliegen, so synthetisch zu urtheilen? Wir können also bey allen Angriffen wider jene Säzze, zu deren Annahme uns unser ganzes practisches Interesse auffordert, ganz unbekümmert seyn. Unser bloßes non liquet ist hinreichend, sie zu zernichten, wenn wir nur die Retorsion desselben auf uns nicht verweigern, und diese schadet uns nicht im mindesten, indem wir zugleich die subjective Maxime der Vernunft, oder ihr speculatives Interesse im empirischen Gebrauch, im Rückhalt haben, welches dem Gegner nothwendig fehlt, und unter dessen Schuz wir alle seine Luftstreiche mit Ruhe und Gleichgültigkeit ansehen können. Es ist daher sehr unweise, gewagte Behauptungen oder vermessene Angriffe als für die gute Sache gefährlich auszuschreien, denn das heist ihnen eine Wichtigkeit geben, die sie gar nicht haben sollten. Wenn der Gegner nur Talent, wenn er tiefe und neue Nachforschung, kurz, wenn er nur Vernunft zeigt; so gewinnt jederzeit die Vernunft hiedurch an Cultur, an Berichtigung und Einschränkung ihrer Urtheile, mithin überhaupt an Aufklärung. Wegen der guten Sache unsers practischen Interesse können wir dabey ohne Sorgen seyn, denn

 diese

diese kommt im bloß speculativen Streite niemals mit ins Spiel.

So giebt es demnach im Felde der reinen Vernunft keine eigentliche Polemik, sondern beide Theile, wenn sie dogmatisch verfahren, sind bloße Luftfechter, die sich mit ihrem Schatten herumbalgen, weil sie beide über die Grenze der möglichen Erfahrung hinaus, in einen leeren Raum gehen, wo für ihre dogmatische Griffe nichts ist, was sich fassen und halten ließe. Allein es findet auch bey den Streitigkeiten in diesem Falle eben so wenig eine Neutralität, oder Scepticismus Statt. Denn alle Begriffe, ja alle Fragen, welche uns die reine Vernunft vorlegt, liegen nicht etwa in der Erfahrung, sondern selbst wiederum in der reinen Vernunft, mithin muß eben die Vernunft, die sie vorbringt und aufwirft, sie auch auflösen, und ihre Gültigkeit oder Wichtigkeit begreifen können, und wir sind daher nie berechtiget, die Auflösung solcher Aufgaben, welche die Vernunft als Ideen in ihrem Schooße selbst erzeugt hat, unter dem Vorwande unsers Unvermögens abzuweisen, sondern die Vernunft muß es nothwendig bestimmen können, ob dieselben ein Gegenstand der Nachforschung für uns seyn, oder ob sie schon außerhalb der Grenze unsers möglichen Wissens liegen. Diese Grenzbestimmung ist eben der Zweck der Critik, und so ist diese das wahre Grab des Scepticismus.

Da die Vernunft in ihrem reinen und speculativen Gebrauch uns nicht das mindeste von irgend einem Gegenstande

stande lehren kann, so frägt es sich, ob sie es nicht verstatte, die Gegenstände ihrer Ideen, z. E. einfache denkende Substanzen, oder ein höchstes Wesen, wenigstens als Hypothesen, d. i. als Erklärungsgründe wirklich gegebener Dinge anzunehmen. Allein auch dieses findet gar nicht Statt. Denn obgleich Hypothesen bloß erdichtete Erklärungsgründe sind; so sezt doch eine vernünftige Erdichtung immer etwas voraus, was nicht erdichtet, sondern völlig gewiß ist, nämlich die Möglichkeit des Gegenstandes selbst, denn sonst ist sie bloße Schwärmerey. Zu jeder Hypothese gehört daher zuerst, daß die Möglichkeit des Gegenstandes, den man zum Erklärungsgrunde gegebener Dinge annimmt, apodictisch gewiß sey. Da nun von keiner reinen Vernunftidee die Möglichkeit ihres Gegenstandes bewiesen werden kann; so kann man auch niemals eine Idee als Hypothese zur Erklärung der Naturbegebenheiten annehmen. Sodann muß jede Hypothese auch zulänglich seyn, um daraus a priori die Folgen, welche gegeben sind, zu bestimmen, mithin muß man hiezu nicht wieder neue hülfleistende Hypothesen nöthig haben, denn sonst sind sie alle verdächtig, weil jede an sich eben dieselbe Rechtfertigung nöthig hat. Daher kann man weder die einfache Selbstständigkeit unserer Seele zur Erklärung ihrer Erscheinungen, noch die Idee des realsten Wesens zur Erklärung der Ordnung und Zweckmäßigkeit in der Welt gebrauchen, weil man wieder neue Hypothesen zu Hülfe rufen muß, um die Schwierigkeiten zu heben, die im erstern Fall aus denen den Abänderungen der Materie ähnlichen Phänomenen unserer Seele, und im lezten aus den Abweichungen und

Uebeln in der Welt wider jene Annahme entstehen. Allein obgleich bey bloß speculativen Fragen der reinen Vernunft keine Hypothesen Statt finden, um Säzze darauf zu gründen; so sind sie doch ganz zuläßig, Säzze, zu deren Annahme die Vernunft aus practischen Gründen berechtiget ist, zu vertheidigen, d. i. die Scheineinsichten des Gegners, welche ihnen Abbruch thun sollen, zu vereiteln. Denn da der Gegner unsere gute Sache bloß mit Hypothesen angreifen kann; so können wir uns für dieselbe gleichsam aus Nothwehr eben dieser Waffen bedienen, um ihm zu zeigen, daß er viel zu wenig vom Gegenstande des Streits verstehe, als daß er sich eines Vortheils der speculativen Einsicht in Ansehung unserer schmeicheln dürfte. So können wir z. B. die Schwierigkeit, daß sowohl die Erhebung, als die Zerrüttung unserer Geisteskräfte bloße Modificationen unserer Organen zu seyn scheinen, dadurch schwächen, daß wir annehmen, unser Körper sey nichts, als die Fundamentalerscheinung, worauf, als Bedingung, sich in unserm jezzigen Zustande, das ganze Vermögen der Sinnlichkeit und hiemit alles Denken bezieht, die Trennung vom Körper sey das Ende dieses sinnlichen Gebrauchs unserer Erkentnißkraft, und der Anfang des intellectuellen. Der Körper wäre also nicht die Ursache, sondern bloß eine restringirende Bedingung des Denkens, mithin zwar als Beförderung des sinnlichen und animalischen, aber desto mehr auch als Hinderniß des reinen und spirituellen Lebens anzusehen. Ja man kann noch weiter gehen, und die Schwierigkeit, die aus der Zufälligkeit der Zeugung, welche bei Menschen, so wie bei Thieren, von der Gelegenheit, auch oft vom Unterhalt, von der Regierung und deren

Lau-

Launen und Einfällen, ja oft sogar vom Laster abhängt, wider die ewige Fortdauer des Menschen zu entstehen scheint, durch die neue Hypothese heben, daß alles Leben eigentlich nur intelligibel, den Zeitveränderungen gar nicht unterworfen sey, und weder durch Geburt angefangen habe, noch durch den Tod aufhöre, daß das jezzige Leben nichts weiter, als eine bloße Erscheinung, d. i. eine sinnliche Vorstellung von dem reinen geistigen Leben, und die ganze Sinnenwelt ein bloßes Bild sey, das unserer jezzigen Erkentniß vorschwebt, und, wie ein Traum, an sich keine objective Realität habe, daß, wenn wir die Sachen anschaueten, wie sie sind, wir uns in einer Welt geistiger Naturen sehen würden, mit welcher unsere einzige wahre Gemeinschaft weder durch Geburt angefangen habe, noch durch den Leibestod aufhören werde, weil beides bloße Erscheinungen sind u. s. w.

Was endlich die Disciplin der reinen Vernunft in Ansehung ihrer Beweise betrift; so schreibt sie hier folgende drey Regeln vor. Erstlich muß man keine transcendentale Beweise versuchen, ohne zuvor überlegt und sich deshalb gerechtfertigt zu haben, woher man die Grundsäzze nehmen wolle, auf welche man sie zu errichten gedenkt, und mit welchem Rechte man von ihnen den guten Erfolg der Schlüsse erwarten könne. Will man bloße Vernunftideen aus Grundsäzzen des reinen Verstandes, z. B. aus dem Gesezze der Caussalität, beweisen; so ist dieses umsonst, denn leztere gelten nur für Gegenstände möglicher Erfahrung. Will man es durch Grundsäzze

reiner Vernunft versuchen, so ist gleichfalls alle Mühe vergeblich, denn diese haben bloß subjective, nie aber objective Gültigkeit. Also lassen sich Ideen der reinen Vernunft niemals beweisen, und wenn daher dergleichen angebliche Beweise schon vorhanden sind; so kann man, ohne sich erst mit einer mühsamen Entwickelung ihres Scheins zu befaßen, sie schon dadurch abweisen, daß man die Deduction der darin gebrauchten Grundsäzze fordert.

Die zweite Regel ist diese: Zu jedem transcendentalen Saz kann nur ein einziger Beweis gefunden werden. In der Mathematik giebt die reine Anschauung mannigfaltigen Stoff zu synthetischen Säzzen, so daß man denselben auf mehr als eine Art verknüpfen, und also durch verschiedene Wege zu demselben Sazze gelangen kann. Ein transcendentaler Saz aber geht bloß von einem Begriffe aus, und zeigt die Bedingung der Möglichkeit des Gegenstandes nach diesem Begriffe an. Also kann hier der Beweisgrund, der den Gegenstand nach diesem einzigen Begriffe bestimmt, gleichfalls nur ein einziger seyn. Hiedurch wird die Critik der Vernunftbehauptungen sehr ins Kleine gebracht, und wenn man schon den Dogmatiker mit zehn Beweisen auftreten sieht, da kann man sicher glauben, daß er gar keinen habe.

Die dritte Regel ist diese: Transcendentale Beweise müssen nicht apagogisch, sondern jederzeit direct oder ostensiv seyn. Die apagogische Beweisart ist nur in denjenigen Wissenschaften erlaubt, wo es unmöglich ist, das Subjective unserer Vorstellungen dem Objectiven un-

terzuschieben. Ihr eigenthümlicher Ort ist daher in der Mathematik, wo diese Subreption unmöglich ist. In der Naturwissenschaft kann man zwar diese Erschleichung durch viele verglichene Beobachtungen mehrentheils verhüten, indessen ist die apagogische Beweisart hier mehrentheils unerheblich. In transcendentalen Säzzen aber, wo die Vernunft gewöhnlich Principien, die bloß subjectiv sind, als objectiv ansieht, ist es nie erlaubt, seine Behauptungen dadurch zu rechtfertigen, daß man das Gegentheil widerlegt. Denn entweder betrift dieser Widerspruch der entgegengesezten Meynung hier bloß die subjectiven Bedingungen der Begreiflichkeit, welches gar kein Grund ist, die Sache selbst zu verwerfen, z. B. wenn man daher, weil die unbedingte Nothwendigkeit im Daseyn von uns schlechterdings nicht begriffen werden kann, auf die Unmöglichkeit eines Urwesens an sich selbst schließen wollte, oder beide sowohl der behauptende, als der verneinende Theil, legen, durch den transcendentalen Schein betrogen, einen unmöglichen Begriff vom Gegenstande zum Grunde, und da gilt die Regel: non entis nulla sunt praedicata, d. i. sowohl das, was man bejahend, als was man verneinend vom Gegenstande behauptet, ist beides unrichtig, und man kann nicht apagogisch durch die Widerlegung des Gegentheils zur Erkentniß der Wahrheit gelangen. Z. B. wenn man die Welt als ein gegebenes absolutes Ganzes betrachtet; so läst sich sowohl ihre Endlichkeit, als ihre Unendlichkeit gleich bündig widerlegen, denn hier ist der Begriff, den man von der Welt zum Grunde legt, ein unmöglicher Begriff, indem man Erscheinung als ein Ding an sich selbst betrachtet, mithin kann man von

einem solchen Gegenstande eben so wenig sagen, daß er endlich, als daß er unendlich sey.

2. Vom Canon der reinen Vernunft.

Unter einem Canon versteht der Verfasser den Inbegriff der Grundsäzze a priori von dem richtigen Gebrauch gewisser Erkentnißvermögen überhaupt. So ist die allgemeine Logik in ihrem analytischen Theile ein Canon für Verstand und Vernunft überhaupt, aber nur der Form nach, denn sie abstrahirt von allem Inhalt der Begriffe. So ist die transcendentale Analytik der Canon des reinen Verstandes, denn er ist allein wahrer synthetischer Erkentnisse a priori fähig. Was aber die reine Vernunft betrift; so ist sie in ihrem speculativen Gebrauch keiner synthetischen Erkentniß fähig, denn dieser ist durch und durch dialectisch. Also giebt es für den speculativen Gebrauch der reinen Vernunft gar keinen Canon, sondern alle transcendentale Logik ist in dieser Absicht nichts, als Disciplin, die bloß zur Grenzbestimmung der Vernunft dient, und anstatt Wahrheit zu entdecken, nur das stille Verdienst hat, Irrthümer zu verhüten. Soll es daher überall einen richtigen Gebrauch der reinen Vernunft, mithin auch einen Canon derselben geben; so kann derselbe bloß practisch seyn.

Die Endabsicht, worauf alle Speculation der Vernunft zulezt hinausläuft, betrift drey Gegenstände: die Freiheit des Willens, die Unsterblichkeit der Seele, und das Daseyn Gottes. In Ansehung aller dreyen aber ist das

das bloße speculative Interesse der Vernunft nur sehr gering, indem wir von ihnen in der Erklärung der Naturbegebenheiten gar keinen Gebrauch machen können. Zum Wissen sind uns also diese drey Cardinalsäzze gar nicht nöthig. Da sie uns nun gleichwohl durch unsere Vernunft so dringend empfohlen werden; so wird ihre Wichtigkeit wohl eigentlich nur das Practische angehen müssen.

Eine Willkühr heist bloß thierisch (arbitrium brutum) die nicht anders als durch sinnliche Antriebe, d. i. pathologisch bestimmt werden kann. Diejenige aber, welche unabhängig von sinnlichen Antrieben, mithin durch Bewegursachen, welche nur von der Vernunft vorgestellt werden, bestimmt werden kann, heist die freye Willkühr, oder Freyheit (arbitrium liberum). Alles nun, was durch Freiheit möglich ist, oder mit ihr, es sey als Grund, oder Folge, zusammenhängt, heist practisch. Daher heist auch die jezt erklärte Freiheit, nämlich die Unabhängigkeit der Willkühr von der Röthigung durch Antriebe der Sinnlichkeit, die practische, zum Unterschiede der transcendentalen oder metaphysischen Freiheit, die oben durch das Vermögen erklärt worden, eine Handlung von selbst anzufangen, und mithin als Unabhängigkeit vom Naturgesezze der Caussalität betrachtet wird. Die transcendentale Freiheit ist eine bloße Idee, folglich ein problematischer Begriff, den niemand beweisen, aber auch niemand widerlegen kann. Daß wir aber practische Freiheit besizzen, lehrt die Erfahrung. Denn nicht bloß das, was reizt, d. i. die Sinne unmittelbar afficirt, bestimmt unsere Willkühr, sondern wir haben ein Vermögen, durch Vorstellungen von dem,

dem, was selbst auf entfernte Art nüzlich oder schädlich ist, die Eindrücke auf unser sinnliches Begehrungsvermögen zu überwinden. Diese Ueberlegungen aber von dem, was in Ansehung unsers ganzen Zustandes begehrungswerth, d. i. gut und nüzlich ist, beruhen auf der Vernunft. Diese giebt daher auch Gesezze, welche Imperativen, d. i. objective Gesezze der Freiheit sind, und welche sagen, was geschehen soll, ob es gleich vielleicht nie geschieht. Diese Imperativen unterscheiden sich also ganz von allen Naturgesezzen, die nur von dem handeln, was wirklich geschieht, und deshalb werden sie auch practische Gesezze genannt. Also giebt es eine practische Freiheit, und da die Frage wegen der transcendentalen bloß das speculative Wissen betrift, mithin das practische Interesse der reinen Vernunft gar nicht angeht; so bleiben für dieses leztere nur die zwo Fragen übrig: ob ein Gott und ein künftiges Leben sey? Die bloße speculative Vernunft kann keine von diesen beiden Fragen auf eine befriedigende Weise beantworten, sondern für diese sind sie bloße Probleme. Also bleibt uns noch bloß der Versuch übrig, ob sie uns nicht in ihrem practischen Gebrauche über diese zwey Gegenstände, die ihr höchstes Interesse ausmachen, befriedigen könne.

Alles Interesse meiner Vernunft, sowohl das speculative, als das practische, vereiniget sich in folgenden drey Fragen: was kann ich wissen? was soll ich thun? was darf ich hoffen? Die erste Frage ist bloß speculativ, und in der Elementarlehre vollständig beantwortet. Die zweite ist bloß practisch, und gehört daher nicht in die tran-

transscendentale Philosophie, mithin auch nicht in die Critik der reinen Vernunft. Die dritte Frage aber: wenn ich thue, was ich soll, was darf ich alsdenn hoffen? ist practisch und theoretisch zugleich, und zwar so, daß das Practische nur als ein Leitfaden zur Beantwortung der theoretischen Frage führt, die, wenn sie hoch geht, speculativ wird.

Alles Hoffen geht auf Glückseligkeit, d. i. auf die Befriedigung aller unserer Neigungen, sowohl extensive, ihrer Mannigfaltigkeit, als intensive, dem Grade, als auch protensive, der Dauer nach. Nun kann ein practisches Gesez entweder die Glückseligkeit selbst, oder die bloße Würdigkeit, glücklich zu seyn, zum Bewegungsgrunde haben. Gesezze, welche die Glückseligkeit selbst zum Bewegungsgrunde haben, und also rathen, was zu thun sey, um der Glückseligkeit theilhaftig zu werden, heißen pragmatische, oder Klugheitsregeln. Diese gründen sich also auf empirische Principien, indem wir bloß aus der Erfahrung wissen können, was für Neigungen da sind, welche befriedigt werden wollen, und durch welche Natursachen ihre Befriedigung bewirkt werden kann. Solche Gesezze dagegen, welche uns gebieten, wie wir uns zu verhalten haben, um nur der Glückseligkeit würdig zu werden, heißen moralische Gesezze. Diese abstrahiren also von allen Neigungen und den Naturmitteln, sie zu befriedigen, mithin von allen empirischen Bewegungsgründen, und bestimmen, ohne Rücksicht auf unsere Glückseligkeit, den vernünftigen Gebrauch

brauch unserer Freiheit überhaupt, und die nothwendigen Bedingungen, unter denen allein die Austheilung der Glückseligkeit geschehen kann, wofern sie vernunftmäßig und nach Principien geschehen soll, mithin beruhen sie auf bloßen Ideen der reinen Vernunft, und müssen also völlig a priori erkannt werden können. Die moralischen Gesezze sind daher reine Gesezze, und gebieten also nicht bloß hypothetisch, unter Voraussezzung anderer empirischer Zwecke, sondern absolut und schlechthin: du sollst dies thun.

Daß es nun wirklich dergleichen reine moralische Gesezze gebe, ist ein Saz, den kein Mensch leugnen kann. Da nun aber das Sollen die Möglichkeit schon in sich schliest; so folgt hieraus, daß die reine Vernunft in ihrem moralischen Gebrauche Principien der Möglichkeit der Erfahrung enthält, nämlich solcher Handlungen, die den moralischen Gesezzen gemäß in der Geschichte des Menschen angetroffen werden können, mithin haben die Principien der reinen Vernunft in ihrem moralischen Gebrauche objective Realität.

Eine Welt, die (wie sie es seyn kann und soll) allen moralischen Gesezzen gemäß wäre, heist eine moralische Welt. Diese wird also bloß als eine intelligible Welt gedacht, weil darin von allen sinnlichen Zwecken, und selbst von allen Hindernissen der Moralität abstrahirt wird, und so fern ist sie also eine bloße Idee. Allein da diese Idee practisch ist, und einen wirklichen Einfluß auf die Sinnenwelt haben kann und soll; so hat die Idee einer

einer moralischen Welt allerdings objective Realität.

Die Frage: was soll ich thun, ist also beantwortet, nämlich: thue das, wodurch du würdig wirst, glücklich zu seyn. Allein eben diese Vorschrift sezt schon voraus, daß derjenige, der sich der Glückseligkeit würdig macht, dieselbe auch gewiß hoffen darf. Denn ohne diese Hoffnung wäre das Gesez, uns der Glückseligkeit würdig zu machen, ein leeres Hirngespinst, weil in diesem Falle alle subjectiven Gründe, d. i. alle Antriebe zur Befolgung desselben wegfielen. Nun würde zwar in einer moralischen Welt, wo jedes Glied thäte, was es soll, eben dieses moralische Verhalten zugleich die allgemeine Glückseligkeit derselben von selbst bewirken, weil jedes Glied eben dadurch sowohl seine eigene Wohlfahrt, als die Wohlfahrt der übrigen befördern würde. Allein dieses System der sich selbst lohnenden Moralität, ist nur eine Idee, deren Ausführung auf der Bedingung beruht, daß jedermann thue, was er soll. Die Verbindlichkeit aus dem moralischen Gesez aber bleibt für jedes besondere Glied unwandelbar, wenn gleich andere diesem Gesezze nicht folgen. Also ist die Hoffnung der Glückseligkeit durch die Natur der Dinge in der Welt keinesweges als eine nothwendige Folge des moralischen Verhaltens bestimmt, mithin ist sie auf keine andere Art gesichert, als wenn man eine höchste Vernunft voraussezt, die, indem sie nach moralischen Gesezzen gebietet, zugleich als Ursache der Natur die Glückseligkeit genau nach dem Verhältnisse der Würdigkeit austheilet. Eine solche höchste

höchste Intelligenz nennt der Verfasser das Ideal des höchsten Guts, mithin sezt die reine Vernunft in ihrem moralischen Gebrauche das Daseyn desselben nothwendig voraus. Da aber die Austheilung der Glückseligkeit nach dem Ebenmaaße des sittlichen Verhaltens in der Sinnenwelt nicht geschieht; so folgt hieraus ferner, daß dieses in einer intelligiblen oder moralischen Welt geschehen muß, die für uns eine noch künftige Welt ist. Gott also, und ein künftiges Leben, sind zwey Voraussezzungen der reinen Vernunft, ohne welche alle moralische Gesezze bloße Chimären wären. Denn ohne einen Gott, und eine für uns jezt nicht sichtbare, aber gehoffte Welt, sind die herrlichen Ideen der Sittlichkeit zwar Gegenstände des Beifalls und der Bewunderung, aber nicht Triebfedern des Vorsazzes und der Ausführung, mithin ohne allen Effect.

So giebt es also eine Moraltheologie, und diese hat vor der speculativen zugleich den Vorzug, daß sie unausbleiblich auf den Begriff eines einigen, allervollkommensten und vernünftigen Urwesens führt, worauf uns die speculative nicht einmal hinweiset, geschweige, daß sie uns davon überzeugen könnte. Denn da unter verschiedenen Willen nicht vollkommene Einheit der Zwecke Statt findet, die moralischen Gesezze aber alle auf einen Zweck gehen, nämlich auf das Ebenmaaß der Glückseligkeit mit der Würdigkeit, glücklich zu seyn, als dem höchsten Gute aller vernünftigen Wesen; so muß es ein einiger oberster Wille seyn, der alle diese Gesezze in sich befaßt. Dieser Wille muß allgewaltig seyn, damit die

ganze

ganze Natur und ihre Beziehung auf Sittlichkeit ihm unterworfen sey, allwissend, damit er das Innerste der Gesinnungen und ihren moralischen Werth kenne, allgegenwärtig, damit er jedem Bedürfnisse unmittelbar nahe sey u. s. w. Allein diese Einheit der moralischen Zwecke führt zugleich auf die zweckmäßige Einheit der ganzen Natur, und stellt also die ganze Welt als aus einer Idee, nämlich aus der Idee des weisesten Urhebers, entsprungen vor. Dadurch bekommt alle Naturforschung eine Richtung nach der Form eines Systems der Zwecke, und wird eine wahre Physicotheologie.

Auf diese Art führt uns die reine Vernunft in ihrem moralischen Gebrauch auf diejenigen Erkentnisse, die sie durch die Speculation nicht erlangen kann. Daher finden wir auch in der Geschichte, daß, vor der gehörigen Bestimmung der moralischen Begriffe, die Kentniß der Natur, ja selbst ein ansehnlicher Grad der Cultur der Vernunft in andern Wissenschaften, theils nur rohe und umherschweifende Begriffe von der Gottheit hervorbringen konnte, theils eine zu bewundernde Gleichgültigkeit überhaupt in Ansehung dieser Frage übrig ließ. Nachdem aber das äußerst reine Sittengesez unserer Religion eine größere Bearbeitung moralischer Begriffe nothwendig machte; so kam bloß hiedurch ein Begriff vom göttlichen Wesen zu Stande, den wir jezt für den richtigen halten, nicht aus speculativen Gründen, sondern weil er mit den moralischen Vernunftprincipien vollkommen zusammenstimmt. Hat aber die Vernunft sich aus moralischen Gründen zum Begriffe eines einigen Urwesens, als des

höchsten Guts aufgeschwungen; so muß sie alsdenn nicht von diesem Begriffe ausgehen, und die moralischen Gesezze selbst von ihm ableiten wollen, denn diese waren es ja eben, deren innere practische Nothwendigkeit uns auf die Voraussezzung eines weisen Weltregierers führte, um ihnen Effect zu geben. Daher müssen wir Handlungen nicht darum für verbindlich halten, weil sie Gebote Gottes sind, sondern wir müssen sie darum als göttliche Gebote ansehen, weil wir dazu innerlich verbunden sind.

Hieraus läßt sich nun auch bestimmen, welche Benennung eigentlich unserm Erkentniß von Gott und dem künftigen Leben angemessen ist. Das Vorwahrhalten hat drey Stufen: Meynen, Glauben und Wissen. Meynen ist ein Vorwahrhalten, zu welchem sowohl die subjectiven als objectiven Gründe unzureichend sind. Glauben ist ein Vorwahrhalten, wozu zwar die objectiven Gründe unzureichend, aber doch die subjectiven zureichend sind. Wissen heist endlich ein Vorwahrhalten, zu welchem sowohl die objectiven als subjectiven Gründe zureichend sind. In Urtheilen aus reiner Vernunft ist es gar nicht erlaubt, zu meynen. Denn da hier alles a priori erkannt werden soll; so fordert das Princip der Verknüpfung Allgemeinheit und Nothwendigkeit, mithin entweder völlige Gewißheit, oder die Enthaltung alles Urtheilens. Daher ist es ungereimt, in der reinen Mathematik, oder auch in Bestimmung der moralischen Gesezze zu meynen, sondern hier muß ich entweder schlechterdings wissen, oder gar nicht urtheilen. Was aber die theoretischen Ideen der reinen Ver-

Vernunft betrift; so findet hier in bloß speculativer Absicht, weder Meynen, noch Wissen, noch Glauben, mithin gar kein Urtheilen statt, weil diese bloße problematische Begriffe sind. Bloß in practischer Beziehung kann das theoretisch unzureichende Vorwahrhalten Glauben genannt werden, nämlich wenn man etwas um gewisser Zwecke willen für wahr hält. Gründet sich dieses Vorwahrhalten bloß darauf, weil man für seine Person keine andere Bedingungen weiß, unter denen der Zweck zu erreichen wäre, so nennt der Verfasser dasselbe den pragmatischen Glauben, z. B. wenn ein Arzt, der bey einem gefährlichen Kranken etwas thun soll, aus den Erscheinungen urtheilt, er habe die Schwindsucht, weil er nichts besseres weiß. Vermeynt man hinreichende Gründe zu haben, eine Sache als wahr zu befinden, wenn es nur ein Mittel gäbe, ihre Gewißheit auszumachen; so heist dieses der doctrinale Glaube. So ist der Saz, daß es noch Bewohner anderer Welten gebe, nicht bloß Meynung, sondern ein starker doctrinaler Glaube, auf den man schon alles Seinige verwetten könnte. Eben so ist die Lehre vom Daseyn Gottes und vom künftigen Leben, schon theoretisch betrachtet, ein doctrinaler Glaube. Denn ob wir gleich das Daseyn Gottes nicht zur Erklärung der Naturbegebenheiten voraussezzen dürfen, sondern hierin so verfahren müssen, als ob alles bloß Natur wäre, so ist doch die zweckmäßige Einheit in der Nachforschung der Natur eine obgleich zufällige, dennoch so erhebliche Absicht, daß ich sie gar nicht vorbeigehen kann. Zu dieser Einheit aber kenne ich keine andere Bedingung, als daß ich voraussezze: daß eine höchste Intelligenz alles nach den weisesten Zwecken so geordnet habe,

und da die Brauchbarkeit dieser Voraussezzung durch den Ausgang meiner Naturuntersuchungen so oft bestätigt wird, und wider dieselbe gar nichts auf eine entscheidende Art angeführt werden kann; so kann ich selbst in diesem theoretischen Verhältnisse sagen, daß ich festiglich einen Gott glaube. Ein gleiches gilt auch vom künftigen Leben, wenn man erwägt, wie schlecht die Kürze unsers Lebens der so vortreflichen Ausstattung unserer Natur angemessen ist. Der Ausdruck des Glaubens ist in solchen Fällen ein Ausdruck der Bescheidenheit in objectiver Absicht, aber doch zugleich der Festigkeit des Zutrauens in subjectiver. Indessen hat der bloß doctrinale Glaube doch immer etwas wankendes an sich, denn man wird durch die Schwierigkeiten, die sich in der Speculation vorfinden, oft aus demselben gesezt, ob man gleich unausbleiblich immer wieder zu demselben zurückkehrt. Ganz anders ist es dagegen mit dem moralischen Glauben. Dieser besteht in einem Vorwahrhalten, ohne welches alle moralische Gesezze ohne Effect seyn würden. Hier ist der Zweck schlechterdings nothwendig a priori festgestellt: ich soll das thun, wodurch ich würdig werde, glücklich zu seyn. Zugleich aber ist nach aller meiner Einsicht nur eine einzige Bedingung möglich, unter welcher dieser Zweck mit allen gesammten Zwecken zusammenhängt und dadurch practische Gültigkeit hat, nämlich, daß ein Gott, und eine künftige Welt sey, und ich weiß auch ganz gewiß, daß niemand andere Bedingungen kennt. Also muß ich schlechterdings einen Gott, und ein künftiges Leben glauben, und ich bin sicher, daß mich in diesem Glauben nichts wankend machen kann. Denn sonst werden meine sittlichen Grundsäzze selbst umgestürzt.

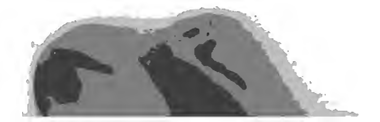
gestürzt. Diesen aber kann ich nicht entsagen, ohne in meinen eigenen Augen verabscheuungswürdig zu seyn. So zeigt es sich also, wie weise und unparteiisch die Natur in dem, was allen Menschen ohne Unterschied angelegen ist, ihre Gaben ausgetheilet hat, indem in Ansehung der wesentlichen Zwecke der menschlichen Natur, auch die höchste Philosophie es nicht weiter bringen kann, als der gemeinste Verstand.

3. Von der Architectonik der reinen Vernunft.

Die Architectonik heist eine Kunst der Systeme. Unter der Regierung der Vernunft können unsere Erkentnisse nicht eine Rhapsodie seyn, sondern sie müssen ein System ausmachen, d. i. unter einer Idee vereinigt werden, die ihnen die Form eines Ganzen giebt, indem sie sowohl ihren Umfang, als die Stelle der Theile unter einander a priori, nämlich aus dem Hauptzwecke der Vernunft bestimmt. Das System aller Vernunfterkentnisse aus der Construction der Begriffe heist Mathematik. Das System aller Vernunfterkentnisse aus Begriffen selbst heist Philosophie. Auf diese Weise ist also Philosophie eine bloße Idee von einer möglichen Wissenschaft, die nirgend in concreto gegeben ist, der man sich aber auf mancherley Wegen zu nähern sucht. Daher kann niemand Philosophie lernen, denn es ist noch keine da, sondern man kann bloß philosophiren lernen, d. i. das Ta-

lent der Vernunft in der Untersuchung und Befolgung ihrer allgemeinen Principien üben. Bis dahin ist der Begriff von Philosophie ein bloßer Schulbegriff, bey welchem man bloß die systematische Einheit, mithin nichts weiter, als die logische Vollkommenheit der Erkentniß, also nur Geschicklichkeit und Kunst zum Zwecke hat. Allein man hat mit dem Worte Philosophie jederzeit noch einen Weltbegriff verbunden, d. i. einen solchen, der das nothwendige Interesse der Menschheit betrift. Nach diesem Weltbegriff ist Philosophie die Wissenschaft von der Beziehung aller Erkentniß auf die wesentlichen Zwecke der menschlichen Vernunft, oder eine Teleologie derselben, und der Philosoph ist nicht ein Vernunftkünstler, sondern ein Gesezgeber der menschlichen Vernunft. In dieser Bedeutung wäre es sehr ruhmredig, sich selbst einen Philosophen zu nennen, und sich anzumaaßen, dem Urbilde, das nur in der Idee liegt, gleich gekommen zu seyn. Denn ein Philosoph in diesem Sinne kann nur der heißen, der alle übrigen Vernunftwissenschaften, nämlich Mathematik, Naturkunde und Logik, dazu ansezt und nüzt, um die wesentlichen Zwecke der Menschheit zu befördern. Ein solcher Philosoph aber ist nur ein Lehrer im Ideal, der nirgend existirt, obgleich die Idee seiner Gesezgebung allenthalben in jeder Menschenvernunft angetroffen wird. Der lezte Zweck, oder der Endzweck der Vernunft ist aber kein anderer, als die ganze Bestimmung des Menschen, und die Philosophie über dieselbe heist Moral. Aus diesem Grunde verstanden die Alten unter dem Philosophen jederzeit und vorzüglich den Moralisten, und noch jezt nennt man daher denjenigen, der den Schein einer Selbstbe-

herr-



herrschung durch Vernunft äußert, selbst bey seinem eingeschränkten Wissen, einen Philosophen.

Die Philosophie, als Gesezgebung der menschlichen Vernunft, hat nun zween Gegenstände: Natur, und Freiheit, oder Sittlichkeit. Die Philosophie der Natur geht auf alles, was da ist; die der Sitten, auf das, was seyn soll. Die ganze sowohl wahre, als scheinbare philosophische Erkentniß aus ganz reiner Vernunft, ohne Einmischung empirischer Principien im systematischen Zusammenhange, mit vorangeschickter Critik, die als Propädevtik das Vermögen der Vernunft in Ansehung aller reinen Erkentnisse a priori untersucht, heist Metaphysik. Also giebt es eine Metaphysik der Natur, und eine Metaphysik der Sitten. Die erstere bezieht sich also auf den speculativen Gebrauch der Vernunft, und pflegt im engern Verstande Metaphysik genannt zu werden; die leztere aber bezieht sich auf den practischen Gebrauch der reinen Vernunft, und ist eigentlich die reine Moral, in welcher keine Anthropologie, oder empirische Bedingung zum Grunde gelegt werden muß.

Die Metaphysik der Natur besteht aus der Transcendentalphilosophie und der rationalen Physiologie. Die erstere betrachtet nur den Verstand und die Vernunft selbst in einem System aller Begriffe und Grundsäzze, die sich auf Gegenstände überhaupt beziehen, ohne Objecte anzunehmen, die gegeben wären, und wird die Ontolo-

 gie

gie genannt. Die zweite betrachtet die Natur, d. i. den Inbegriff gegebener Gegenstände, aber so, daß sie aus der Erfahrung nichts weiter nimmt, als was nöthig ist, uns ein Object theils des äußern, theils des innern Sinnes zu geben, übrigens aber sich aller empirischen Principien gänzlich enthält, die über diesen Begriff noch irgend eine Erfahrung hinzusezzen möchten, um daraus über diese Gegenstände etwas zu urtheilen, daher heist sie die rationale Physiologie. Diese rationale Physiologie ist nun entweder eine physische oder immanente, oder sie ist eine hyperphysische oder transcendente; d. i. sie bleibt entweder innerhalb den Grenzen möglicher Erfahrung, oder sie geht auf eine solche Verknüpfung der Erscheinungen, die alle mögliche Erfahrung übersteigt. Die immanente Physiologie betrachtet also die Natur, als den Inbegriff aller Gegenstände der Sinne, mithin so, wie sie uns gegeben ist, also enthält sie zwey Theile, nämlich die rationale Physik, welche die körperliche Natur, und die rationale Psychologie, welche die Seele, oder die denkende Natur zum Gegenstande hat. Die transcendentale Physiologie dagegen, welche über alle mögliche Erfahrung hinausgeht, hat entweder eine innere, oder eine äußere Verknüpfung der Naturdinge zum Gegenstande. Jene ist die Physiologie der gesammten Natur, d. i. die transcendentale Welterkentniß, diese aber geht auf den Zusammenhang der gesammten Natur mit einem Wesen über der Natur, und heist die transcendentale Gotteserkentniß.

Also besteht das ganze System der Metaphysik aus vier Haupttheilen: 1) der Ontologie, 2) der rationalen Physiologie, welche die rationale Physik und rationale Psychologie in sich begreift, 3) der rationalen Cosmologie, und 4) der rationalen Theologie. Die empirische Psychologie dagegen, gehöret gar nicht in die Metaphysik, sondern in die Anthropologie.

Zulezt fügt der Verfasser noch etwas weniges über die Hauptrevolutionen bey, die sich in der Geschichte der reinen Vernunft ausgezeichnet haben. Es ist immer merkwürdig, daß die Menschen im Kindesalter der Philosophie davon anfiengen, wo wir jezt lieber endigen möchten, nämlich zuerst die Erkentniß Gottes, und die Hoffnung oder wohl gar die Beschaffenheit einer andern Welt zu studiren. Man sahe leicht ein, daß es keine zuverläßigere Art geben könne, der unsichtbaren Macht, die die Welt regiert, zu gefallen, als den guten Lebenswandel. Daher waren Theologie und Moral die zwey Triebfedern, oder besser, die Beziehungspunkte zu allen Speculationen, denen man sich nachher jederzeit gewidmet hat, und die erste war eigentlich die Mutter der Metaphysik. Man kann die Hauptrevolutionen derselben auf eine dreyfache Absicht zurückführen.

1. In Ansehung des Objects unserer Erkenntnisse waren einige bloß Sensual-, andere bloß Intellectualphilosophen. Der vornehmste unter den erstern war Epikur, unter den leztern Plato. Die erstern behaupteten: in den Gegenständen der Sinne sey allein Wirk-

lichkeit, alles übrige sey Einbildung. Die leztern sagten dagegen: in den Sinnen ist nichts, als Schein, nur der Verstand erkennt das Wahre. Indessen stritten die erstern den Verstandesbegriffen eben nicht Realität ab, sie war aber bey ihnen nur logisch; sie räumten nämlich intellectuelle Begriffe ein, aber sie nahmen bloß sensible Gegenstände an. Die leztern dagegen hielten die wahren Gegenstände für bloß intelligibel, und behaupteten, daß der reine Verstand dieselben anschauete, wie sie sind, die Sinne dagegen denselben bloß verwirreten.

2) In Ansehung des Ursprungs reiner Vernunfterkentnisse waren einige Empiristen, die dieselben insgesammt von der Erfahrung ableiteten; andere Noologisten, welche behaupteten, daß sie, unabhängig von der Erfahrung, in der Vernunft ihre Quelle hätten. Das Haupt der erstern war Aristoteles, der leztern Plato. Locke, der jenem, und Leibniz, der diesem folgte, haben es gleichwohl in diesem Streite noch zu keiner Entscheidung bringen können.

3) In Ansehung der Methode kann man die jezt herrschende in die naturalistische und scientifische eintheilen. Der Naturalist der reinen Vernunft nimmt es sich zum Grundsazze: daß durch gemeine Vernunft ohne Wissenschaft (die er die gesunde Vernunft nennt) sich in Ansehung der erhabensten Fragen der Metaphysik mehr ausrichten lasse, als durch Speculation, das heist: daß man die Größe und Weite des Mondes sicherer nach dem Augenmaaß, als durch mathematische Umschweife bestim-

bestimmen könne. Ein solch Verfahren ist bloße Misologie auf Grundsäzze gebracht, und, was das ungereimteste ist, die Vernachläßigung aller künstlichen Mittel als eine eigene Methode angerühmt, seine Erkentnisse zu erweitern. Die Beobachter der scientifischen Methode verfahren entweder dogmatisch, oder sceptisch. Zu den erstern gehört vorzüglich Wolf, zu den leztern David Hume. Der einzige Weg, der noch offen war, ist der critische, den der Verfasser betreten hat. Und auf diesem hoft er, daß das, was viele Jahrhunderte nicht leisten konnten, noch vielleicht vor Ablauf des gegenwärtigen erreicht werden könne, nämlich die menschliche Vernunft in dem, was ihre Wißbegierde jederzeit, aber bisher vergeblich beschäftigt hat, zur völligen Befriedigung zu bringen.

Ueber



Ueber

Kants Critik der reinen Vernunft.

Zweiter Abschnitt.

Versuch einiger Winke zur nähern Prüfung derselben.

Die bequeme vollständige Uebersicht des ganzen Kantschen Systems, die ich im vorhergehenden Abschnitte zu verschaffen gesucht habe, wird hoffentlich hinreichend seyn, den widrigen Vorwurf zu heben, als ob dasselbe so tief angelegt wäre, daß es selbst geübten Denkern dunkel bliebe, und daher schwerlich die Grundlage einer brauchbaren, allgemein verständlichen Philosophie abgeben könnte. Eben so deutlich aber wird man auch aus derselben erkennen, wie äußerst wichtig die Aufgaben, die der Verfasser in diesem vortreflichen Werke den Philosophen zur Untersuchung vorlegt, schon an sich sind, ohne einmal auf die Art zu sehen, wie er ihre Auflösung selbst gegeben hat. Die Hauptmomente, auf welche alle Untersuchungen seiner Vernunftcritik gehen, bestehen in folgenden Aufgaben.

1) Die wahre Natur der Sinnlichkeit, und ihren Unterschied vom Verstande zu bestimmen.

2) Den ganzen Vorrath der ursprünglichen Begriffe aufzusuchen, die in unserm Verstande befindlich sind, und welche unserm gesamten Erkentniß zum Grunde liegen, und zugleich ihre wahre Abkunft zu beurkunden,

den, daß sie nicht von der Erfahrung abgeleitet, sondern reine Producte des Verstandes sind.

3) Zu zeigen, in welcher Art wir berechtigt seyen, diesen Begriffen, die doch bloß etwas Subjectives in uns sind, gleichwohl objective Realität zuzuschreiben, oder wie der Verstand befugt sey, gleichsam aus sich selbst herauszugehen, und seine Begriffe auf Dinge, die außer ihm sind, zu übertragen, d. i. sie auf Gegenstände zu beziehen.

4) Eben hiedurch die wahren Grenzen der menschlichen Vernunft zu bestimmen, mithin positiv auszumitteln, wie weit unsere Vernunft durch bloße Speculation kommen kann, und wo dagegen unser eigentliches Wissen aufhört, und uns bloß Glauben und Hoffen übrig bleibt.

5) Endlich zugleich das Räthsel aufzulösen, woher unsere Vernunft so unwiderstehlich geneigt ist, sich mit ihren Speculationen über die Grenzen des möglichen Wissens hinauszuwagen, und daher den Schein aufzudecken, mit welchem sie sich hierin selbst wider ihren Willen täuscht.

Die Erheblichkeit dieser Aufgaben ist zwar schon an sich so auffallend, daß sie eben nicht einer weitläuftigen Erörterung zu bedürfen scheint. Indessen dürfte es doch nicht überflüßig seyn, dieselbe durch einige kurze Bemerkungen noch sichtbarer zu machen.

Jeder-

Jedermann weiß erstlich, welchen Nachtheil die Vermischung der sinnlichen und intellectuellen Erkentniß von jeher in der Metaphysik angerichtet, welche endlose Schulgezänke über die ungereimtesten Fragen, z. B. über die Figur der Seele, ihren Siz im Körper u. s. w. sie veranlaßt hat, und wie oft man daher von den metaphysischen Weisen mit Recht sagen kann: miscent quadrata rotundis — alter hircum mulget, alter cribrum supponit. Diese Vermischung aber ist unvermeidlich, so lange die wahren Grenzlinien zwischen Sinnlichkeit und Verstand noch nicht richtig gezeichnet sind. Bis dahin ist auch der gründliche Philosoph nicht sicher, einestheils sinnliche Dinge als bloße Objecte des Verstandes zu behandeln, anderntheils aber Gegenständen die ganz außer dem Gebiete der Sinnlichkeit liegen, Prädicate beizulegen, die bloß von Gegenständen der Sinne gelten.

Eben so klar ist es, daß man in dem System der allgemeinen nothwendigen Vernunfterkentnisse, dergleichen die Metaphysik seyn soll, unmöglich etwas zuverläßiges und vollständiges erwarten kann, wofern man nicht erst den Verstand gleichsam ausgemessen und die Anzahl der ursprünglichen Begriffe kennet, aus denen alle unsere Erkentniß zusammengesezt werden muß. Daß diese Anzahl unserer Stammbegriffe nicht eben sehr groß seyn könne, davon kann uns wohl der enge Bezirk unserer allgemeinen Erkentnisse schon hinlänglich überführen, und jeder Philosoph muß es also billig schon an sich wünschen, die wahre Summe unserer Stammbegriffe mit Zuverläßigkeit zu wissen. Allein dieses ist nicht genug, sondern sein Beruf for-

fordert ihn unausbleiblich auf, dieselben durch eine genaue Zergliederung unsers Verstandesvermögens wirklich aufzusuchen. Denn so lange man diese Stammbegriffe oder Categorien mit dem Aristoteles bloß rhapsodistisch auf ein Gerathewohl annimmt, ohne versichert zu seyn, ob und woher es nur gerade so viel und nicht mehrere oder wenigere giebt, wie will man dann zuverläßig wissen, ob die Tafel der aus diesen Stammbegriffen zusammengesezten Grundsäzze, auf welche man sein System bauet, auch präcise und vollständig sey. Das bloße Ausspähen dieser Stammbegriffe ist indessen auch noch nicht hinlänglich, sondern wir müssen es zugleich entscheidend einsehen, daß dieselben nicht etwa aus der Erfahrung geschöpft, sondern unabhängig von aller Erfahrung schon in der Natur unsers Verstandes liegen, und reine Begriffe a priori sind. Denn wären sie bloß aus der Erfahrung abstrahirt; so wären alle allgemeine Grundsäzze, die wir aus ihnen zusammensezzen, bloß erschlichen, mithin der Scepticismus unwiderlegbar. Man sezze z. B. der Begriff der **Ursache** wäre nicht ein reiner Begriff, der schon vor aller Erfahrung ursprünglich in der Natur unsers Verstandes läge, sondern wir hätten ihn bloß aus einer Menge verglichener Wahrnehmungen, wo wir auf gewisse Begebenheiten jedesmal gewisse andere folgen sehen, gebildet; so wäre der Grundsaz: alles, was geschieht, hat eine Ursache, bloß erschlichen. Denn dieser Grundsaz sagt Allgemeinheit und Nothwendigkeit, mithin apodictische Gewißheit aus. Diese aber kann kein aus der Erfahrung abstrahirter Saz aussagen; denn daraus, daß wir eine Sache immer so wahrgenommen haben, folgt noch nicht, daß dieses nothwendig

so geschehen müsse, und daß es nicht vielleicht unzählige Ausnahmen geben könne, die wir entweder übersehen, oder zu deren Wahrnehmung es uns zur Zeit noch lediglich an Gelegenheit gefehlet hat.

Die dritte Frage: in welcher Art wir befugt sind, die Begriffe unsers Verstandes als Prädicate von Gegenständen auszusagen, macht, wie ich schon zu Anfange des ersten Abschnitts angemerkt habe, den Hauptzweck der Vernunftcritik aus. Allein diese Frage ist auch unstreitig nicht nur die wichtigste, die der Metaphysiker aufwerfen kann, sondern die erste, die er billig vor allen übrigen aufwerfen und beantworten sollte. Denn die Metaphysik hat es nicht, wie die Logik, bloß mit der Zergliederung unserer Begriffe, sondern eigentlich mit ihrer Anwendung auf Gegenstände, und mit der Verknüpfung der Gegenstände unter einander zu thun. Sie hat es aber auch gar nicht mit demjenigen zu thun, was uns die Erfahrung von den Dingen lehrt; sondern sie soll uns lehren, was für Begriffe wir a priori, ohne uns auf Erfahrung zu berufen, nothwendiger Weise mit jedem Gegenstande verknüpfen müssen, z. B. daß nichts ohne Ursache geschehen könne, daß alles Wandelbare nur ein Accidenz des Beharrlichen sey u. s. w. Ja sie soll uns selbst vom Daseyn und der Beschaffenheit solcher Gegenstände gewiß machen, von denen wir gar keine Erfahrung haben können, z. B. von der Endlichkeit oder Unendlichkeit der Welt, von dem Leben nach dem Tode, vom Daseyn Gottes u. s. w. Die eigentlich metaphysischen Sätze sind also einestheils lauter synthetische

Sätze,

Sätze, wo der Begriff, den man dem Gegenstande als ein Prädicat zuschreibt, in der Vorstellung des Gegenstandes selbst gar nicht enthalten ist, mithin auch aus dieser keinesweges durch den Saz des Widerspruchs gefolgert werden kann, sondern wo der Begriff vielmehr unsere Vorstellung von dem Gegenstande vermehren und erweitern soll, anderntheils aber sind sie zugleich lauter Sätze a priori, wo wir die Befugniß, dem Gegenstande einen gewissen Begriff als Prädicat beizulegen, auch gar nicht auf das Zeugniß der Erfahrung gründen sollen. So lange man also noch nicht weiß, in welcher Art der Verstand a priori zu synthetischen Sätzen kommen, mithin a priori seine Begriffe auf Gegenstände beziehen kann, so lange muß jede metaphysische Behauptung, so gründlich erwiesen sie auch immer scheinen mag, nothwendig unsicher und schwankend bleiben. Denn wie will man in diesem Falle beweisen, daß eine solche Behauptung sich in der That auf Gegenstände beziehe, und nicht etwa ein bloßes leeres Gedankenspiel in uns sey? Der Mathematiker kann zwar in Ansehung dieses Punktes ganz unbekümmert seyn; denn die apodictische Gewißheit seiner synthetischen Grundsätze hat nicht nur die allgemeine Erfahrung für sich, sondern, was das wichtigste ist, sie hat schon an sich die vollkommenste unmittelbare Evidenz, so daß kein Beweis davon nöthig ist. So ist z. B. der geometrische Grundsaz: daß die gerade Linie der kürzeste Weg zwischen zween Punkten sey, so unmittelbar einleuchtend, daß seine Richtigkeit nicht nur in jedem beliebig gewählten Falle die Erfahrung zur Seite hat, sondern auch schon an sich vor allen Einwürfen und Zweifeln sicher

ist, wenn gleich in der ganzen Natur keine gerade Linie wirklich existirte. Ja selbst der Metaphysiker kann die Untersuchung, wie der Verstand a priori von Gegenständen ein synthetisches Urtheil fällen kann, gewißermaaßen entbehren, so lange er innerhalb den Grenzen der Sinnenwelt bleibt, und sich bloß mit den allgemeinen Naturgesezzen der körperlichen Dinge beschäftiget. Denn obgleich seinen Grundsäzzen die mathematische unmittelbare Evidenz fehlt, so hat er doch, so lange er innerhalb dem erwähnten Gebiete bleibt, für die Richtigkeit derselben wenigstens das einstimmige Zeugniß der Erfahrung. Wenn er indessen diese synthetischen Grundsäzze durch nichts weiter, als durch das bloße Zeugniß einer allgemeinen Erfahrung rechtfertigen kann; so muß man ihn nicht einen Metaphysiker, sondern einen bloßen Naturforscher nennen, denn auszumitteln, was allgemeine Erfahrung lehrt, ist das eigentliche Geschäfte des leztern, vom erstern aber fordert man, daß er seine Erkentnisse a priori, d. i. unabhängig von aller Erfahrung beweisen soll. Allein, wenn der Metaphysiker sich über die Grenzen der Sinnlichkeit hinauswagt, wo ihm auch die Zuflucht fehlt, seine synthetischen Säzze durch Erfahrung vertheidigen zu können; womit will er sich hier rechtfertigen, so lange er nicht überhaupt die Art und Weise einsieht, wie der Verstand befugt sey, a priori synthetisch zu urtheilen? wie will er hier sich und andere überzeugen, daß die Grundsäzze, die innerhalb der Sinnenwelt allgemein gültig sind, auch auf Gegenstände anwendbar seyen, die außer der Sphäre der Sinnlichkeit liegen? So kann er z. B. bey dem Gebrauche des Grundsazzes: alles, was geschieht, hat eine Ursache, ganz unbekum-

bekümmert seyn, so lange er denselben bloß als ein allgemeines Naturgesez in der Körperwelt gebraucht, und hier von jeder Begebenheit auf ihre Ursache schliest. Denn hier kann er sich getrost auf das allgemeine Zeugniß der Erfahrung berufen, die, so weit sie nur reicht, die Allgemeinheit jenes Sazzes überall bestätigt. Aber wenn er mit diesem Grundsazze über die Grenzen möglicher Erfahrung hinausgehen, und z. B. aus der Zufälligkeit des ganzen Weltalls auf eine nothwendige Ursache desselben schliessen will; so sezt er dadurch selbst voraus, daß jener synthetische Grundsaz nicht aus der Erfahrung geschöpft, sondern unabhängig von dieser seinen Ursprung im Verstande selbst habe, und daß also seine Allgemeingültigkeit schon an sich a priori erkannt werde. Allein wie kann er sich zu dieser Voraussezzung befugt halten, so lange er nicht erst überhaupt die Frage aufgelöset hat: wie der Verstand a priori zu synthetischen Säzzen kommen, und gewiß seyn könne, daß sie nicht bloße leere Verknüpfungen seiner Begriffe sind, sondern eine wahre Beziehung auf Gegenstände haben?

Das tiefe Stillschweigen, das man in Ansehung dieses Punktes in allen Schriften der Weltweisen findet, war die eigentliche Veranlassung, die den David Hume, in seinen philosophischen Versuchen über die menschliche Erkentniß, zum Scepticismus, und vielleicht auch zu seinen so ungezähmten Angriffen der Religion verleitete. Dieser scharfsinnige Forscher sahe es sehr gut ein, daß der größeste und wichtigste Theil unserer Erkentnisse darauf beruhe, daß wir von der Wirkung auf die Ursache,

und umgekehrt von der Ursache auf die Wirkung schließen. Er erkannte auch zugleich ganz richtig, daß jede Wirkung eine von ihrer Ursache ganz unterschiedne Begebenheit ist, und daß daher der Saz: ein Ding A ist die Ursache eines andern B, d. i. wenn etwas gesezt wird, so muß auch nothwendig etwas anderes gesezt werden, das auf jenes folgt, gar nicht aus dem Sazze des Widerspruchs erkannt werden kann. Denn ein Widerspruch findet nur alsdenn Statt, wenn das Gesezte und Aufgehobene eben dasselbe Ding ist. So würde z. B. der Saz: wenn A gesezt wird, so wird A nicht gesezt, ein offenbarer Widerspruch seyn. Aber in dem Sazze: wenn A gesezt wird, so wird B nicht gesezt, oder: auf A folgt nicht B, einen Widerspruch finden wollen, das hiesse offenbar, das Vergnügen suchen, sich selbst zu widersprechen. Denn hier ist nicht nur das Aufgehobene B vom Gesezten A ganz verschieden, sondern sogar die Zeit, in welcher A gesezt, und B nicht gesezt wird, ist verschieden. Da ich nun ohne Widerspruch sagen kann: A ist jezo, aber nicht im folgenden Augenblick; so kann ich um so mehr ohne Widerspruch sagen: A ist jezo, aber B ist im folgenden Augenblick nicht. Diese Bemerkung war dem grübelnden Hume äußerst auffallend. Er warf daher die Frage auf: auf welchem Wege, und durch was für Vernunftschlüsse kommen wir dazu, daß wir mit irgend einem Dinge den ihm ganz fremden Begriff der Ursache verknüpfen können, der doch gar nicht in ihm enthalten ist, und daß wir also sagen können: A sey die Ursache von B d. i. auf etwas, was gesezt wird, müsse jederzeit nothwendig etwas anderes folgen, da doch die Nichtfolge des

leztern



leztern gar nichts Widersprechendes enthält? Nun sahe er einestheils, meinem Bedünken nach, sehr richtig ein, daß bloße Erfahrung oder Wahrnehmung uns niemals auf den Saz führen könne, daß ein Ding die Ursache eines andern sey, d. i. daß auf eine gesezte Begebenheit nothwendig eine andere folgen müsse. Denn bloße Erfahrung bezieht sich lediglich auf das Gegenwärtige und Vergangene, aber nicht auf das Zukünftige. Von ihr unterrichtet, können wir also zwar wissen, daß auf gewisse Begebenheiten bis zum jezzigen Augenblicke jederzeit gewisse andere erfolgt sind, z. B. daß wir beym Anrühren des Feuers Schmerz, des Schnees Kälte, beym Sonnenschein Wärme 2c. empfunden haben. Aber behaupten wollen, daß bloße Erfahrung uns lehren könnte, daß auch künftig auf ähnliche Begebenheiten der erstern Art jedesmal ähnliche Begebenheiten der zweiten Art nothwendig erfolgen müssen, das hieße offenbar sich selbst widersprechen, und Erfahrung, die bloß ein Bewustseyn gegenwärtiger und vergangner Wahrnehmungen ist, für eine Vorherempfindung künftiger Begebenheiten ausgeben. Anderntheils aber stand Hume in dem Wahn, daß unser ganzes Wissen nichts weiter, als bloße Erfahrung sey. Denn er hielt alle Begriffe unsers Verstandes für bloße Abrisse oder Copeyen unserer sinnlichen Eindrücke, die von den leztern bloß durch den geringern Grad der Lebhaftigkeit unterschieden wären, und leugnete daher alle Erkentnisse a priori. Da also, nach seiner Meinung, alle unsere Erkentniß bloß aus Erfahrung geschöpft ist, bloße Erfahrung aber den Begriff der Ursache unmöglich erzeugen kann; so muste er natürlich folgern, daß die

Vernunft von Ursache und Wirkung gar nichts wissen könne, und so blieb ihm freylich nichts übrig, als daß er den Begriff der Ursache und Wirkung für ein bloßes Geschöpf der Einbildungskraft erklärte, welches diese bloß dadurch hervorbrächte, daß sie, wenn wir auf eine gewisse Begebenheit eine andere folgen sehen, nach dem Gesezze der Association, bey einer gleichartigen Begebenheit sich diese Folge von neuem vorstellte, und auf diese Weise nach und nach eine Fertigkeit und Gewohnheit erlangte, mit gewissen Begebenheiten andere als nothwendige Folgen zu verknüpfen.

So war der völlige Scepticismus des Hume fertig, und alle vorgegebene metaphysische Vernunfterkentnisse waren ihm nichts weiter, als leere Erdichtungen der Phantasie, die sowohl ihren Ursprung, als auch Beyfall und Glauben, den wir ihnen widmen, gar keinem Vernunftschlusse, sondern lediglich der Gewohnheit, verknüpfte Erfahrungen in unserer Einbildungskraft immer von neuem zu associiren, zu verdanken hätten, welche, weil diese Associationen immer von wirklich gegenwärtigen Dingen veranlaßt würden, einen so lebhaften Eindruck auf uns machte, daß sie durch eine Art von Gefühl oder Instinkt uns unmittelbar zum Beifall und Glauben antriebe. Ja Hume ging noch weiter, und leitete auch selbst unsere Urtheile von den Graden der Wahrscheinlichkeit aus eben dieser Quelle her. Auf diese Weise war der Grund nicht nur zu seiner kühnen Bestreitung aller Wunderwerke, sondern überhaupt zu allen seinen vermessenen Angriffen,

sowohl

sowohl der geoffenbarten, als selbst der natürlichen Religion völlig gelegt. Und dieser Scepticismus entstand bey ihm bloß daher, weil er es gar nicht einsehen konnte, wie die Vernunft im Stande sey, a priori von einem Gegenstande etwas zu behaupten, das doch gar nicht in seinem Begriffe liegt, und weil er auch bey keinem Weltweisen hierüber die geringste Aufklärung antraf. „Kein Lesen, (sagt er in seinem vierten Versuche) „kein Nachforschen ist noch „vermögend gewesen, meine Schwierigkeit zu heben, oder „mir in einiger Materie von so ungemeiner Wichtigkeit ein „Genüge zu verschaffen. Kann ich besser thun, als diese „Schwierigkeit der Welt vorzulegen, ob ich schon vielleicht „wenig Hoffnung habe, eine Auflösung zu erhalten?„ Natürlich konnte es einem für Wissenschaft, Religion und Sittlichkeit so gefährlichen Scepticism nicht an geschickten Widerlegern fehlen, und Hume bekam wirklich mehr, als einen. Allein es ist in der That auffallend, daß kein einziger von ihnen die wahre Streitfrage einsahe. Denn alles, was man wider ihn vorbrachte, traf seinen eigentlichen Zweifel nicht im mindesten. Man analysirte ihm die Begriffe der Ursache und Wirkung, man zeigte ihm, daß der eine den andern schon in sich schließe, und daß daher die Sätze ganz unwidersprechlich wären: wo eine Ursache ist, da ist eine Wirkung, und wo eine Wirkung ist, da ist eine Ursache; allein man bedachte nicht, daß Hume diese identischen Sätze gar nicht leugnete, und eben so wenig die Definition der Ursache und Wirkung anfocht, sondern daß er vielmehr wissen wollte, wie die Vernunft zu diesen Begriffen käme, und wie sie von irgend einem Dinge sagen könnte: es sey die Ursache, oder die Wirkung eines an-

dern, d. i. wenn etwas gesezt wird, so müsse etwas anderes gesezt werden, was auf jenes folgt, oder ihm vorhergeht, und ob also nicht sein Verdacht gegründet sey, daß die Begriffe von der Ursache und Wirkung gar nicht Producte des Verstandes, sondern bloße Erdichtungen der Einbildungskraft seyen? Man warf ihm vor, daß er die Natur der hypothetischen Nothwendigkeit verkannte, indem er die Gewißheit bloß an die absolute Nothwendigkeit heftete, da doch auch bey zufälligen Dingen dasjenige, was unter Voraussezzung eines andern, mithin hypothetisch nothwendig ist, eben so unausbleiblich gewiß wäre, als das, was an sich nothwendig ist, allein man bemerkte wieder nicht, daß Hume gerade darüber Belehrung forderte, ob und wie die Vernunft im Stande wäre, zwischen zwey verschiedenen Dingen eine hypothetisch nothwendige Verknüpfung zu beweisen. Man berief sich auf die Wichtigkeit und Unentbehrlichkeit der Begriffe von Ursache und Wirkung, und der Schlüsse von einem auf den andern, man erwog aber nicht, daß Hume sich durch diesen Umstand gerade völlig in seinem Wahn bestärkte, indem er am Ende seines fünften Versuchs eben hieraus schloß: „es wäre nicht wahrscheinlich, daß die Natur dergleichen „unentbehrliche Kentnisse den betrüglichen Schlüssen und „Folgerungen unserer Vernunft anvertrauet haben sollte, „welche in ihren Wirkungen langsam ist, in den ersten „Jahren der Kindheit sich fast gar nicht äußert, und in „jedem Alter und Zeitlaufe des menschlichen Lebens dem „Irrthum und Versehen äußerst unterworfen ist, es sähe „vielmehr der gewöhnlichen Klugheit der Natur ähnlicher, „eine so nothwendige Handlung und Wirkung des Ge-

„müths

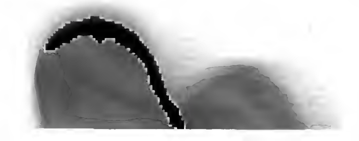
„muths durch einen gewissen natürlichen Trieb und In„stinct, oder durch einen gewissen mechanischen Hang in „Sicherheit zu sezzen, welcher in seinen Wirkungen unfehl„bar wäre, sich sofort bey dem ersten Anschein des Lebens „und Denkens entdeckte, und von allen den mit Mühe „ausgearbeiteten Schlüssen und Folgerungen des Verstan„des unabhängig wäre.„ Man verwies ihn endlich auf das allgemeine Urtheil des gemeinen gesunden Menschenverstandes, allein man vergaß wieder, daß Hume dieses Urtheil nicht für eine Wirkung des Verstandes hielt, sondern es bloß von der Gewohnheit und einem gewissen Gefühl ableitete, und daß er eben davon unterrichtet seyn wollte, wie der Verstand zu solchen Urtheilen, als die über Ursache und Wirkung sind, fähig und berechtigt sey. Kurz: die eigentliche Frage, die Hume aufgeworfen hatte, und deren Beantwortung er für unmöglich hielt, nämlich: wie der Verstand zwischen ganz verschiedenen Dingen eine nothwendige Verknüpfung erkennen, oder, nach der Kantschen Sprache, a priori synthetische Urtheile erzeugen könne, wurde von allen seinen Gegnern gänzlich übersehen, und sein Scepticism blieb also unwiderlegt.

Diese Zergliederung des Humischen Scepticism wird hoffentlich die Wichtigkeit der drey ersten Aufgaben der Kantschen Vernunftcritik ausser allen Zweifel sezzen. Kant gesteht in der Vorrede zu seinen Prolegomenen selbst, daß das Humische Problem ihm zuerst den dogmatischen Schlummer unterbrochen, und seinen Untersuchungen im

Felde der speculativen Philosophie eine ganz andere Richtung gegeben. Hume schränkte seine Frage bloß auf die Begriffe von Ursache und Wirkung ein. Allein Kant sahe bald, daß sie ganz allgemein bey allen metaphysischen Begriffen Statt findet, und suchte daher die Auflösung derselben im Ganzen auf. Und so verdient seine Critik schon aus diesem Gesichtspunkte den grössesten Dank und die sorgfältigste Untersuchung jedes Philosophen, da sie unmittelbar darauf ausgehet, den noch gar nicht widerlegten Humischen Scepticism aus dem Grunde zu zernichten.

Sobald erst einmal die Auflösung der drey ersten Aufgaben der Vernunftcritik auf eine überzeugende Art zu Stande kommt; so kann man von derselben sicher erwarten, daß sie auch zugleich zu einer entscheidenden Auflösung der beiden leztern führen, und uns nicht nur zu einer genauen Grenzbestimmung der Sphäre unsers möglichen Wissens, sondern auch zur Aufdeckung der wahren Ursachen verhelfen muß, warum die Vernunft nicht nur so unaufhaltsam diese Grenzen zu überfliegen sucht, sondern sich auch so fest einbildet, in diesem leeren Raume noch immer wichtige Eroberungen machen zu können. Welch eine wünschenswürdige Sache es aber sey, daß wir einmal diesen Gipfel glücklich erreichten, bestimmt angeben zu können, wie weit wir eigentlich mit unserer Speculation kommen können, das ist wohl einem jeden so einleuchtend, daß es unnüz wäre, auch nur ein Wort darüber zu sagen.

Wenn man alles dieses zusammennimmt; so ist die Wichtigkeit der Untersuchungen, welche die Kantsche Vernunft-



nunftcritik zum Gegenstande hat, offenbar. So viel ich einsehe, umfassen und erschöpfen sie nicht nur alles, was man nur irgend zur sichern Grundlage einer vollkommenen und zuverläßigen Metaphysik erfordern kann, sondern der ganze Gesichtspunkt, den sie uns zur Prüfung und Berichtigung unserer philosophischen Erkentnisse eröfnen, ist unstreitig so unerwartet und neu, daß es bey der so rühmlichen Bemühung unsers Zeitalters, die Aufklärung in allen Gattungen der menschlichen Erkentniß zu befördern, entweder ein unerhörter Schlummer, oder eine unverzeihliche Vorliebe zu dem einmal angenommenen System seyn würde, wenn diese neue Aussicht, welche ein Philosoph, wie Kant, durch so vieljähriges höchst mühsames Forschen eröfnet hat, von unsern Weltweisen zur nähern Untersuchung und Berichtigung der Philosophie nicht aufs beste genuzzet würde.

Die Sache aber wird noch wichtiger, wenn man auf die Art, wie Kant, die angeführten Probleme aufgelöset, und auf das Resultat seiner Untersuchungen siehet. Dieses besteht im Ganzen genommen kurz in folgendem:

Auflösung der ersten Aufgabe. Sinnlichkeit und Verstand sind zwo wesentlich unterschiedene Quellen unserer Erkentniß, die aber bloß in Verbindung ein wirkliches Erkentniß liefern. Die Sinnlichkeit besteht in der Fähigkeit unserer Seele, unmittelbar Vorstellungen von Gegenständen zu empfangen, bloß dadurch, daß wir von denselben auf diese oder jene Art afficirt werden. Die Vor-

stellungen, die sie uns liefert, beziehen sich also auf den Gegenstand, der uns afficirt, unmittelbar, d. i. sie sind Anschauungen. Nun haben aber alle unsere Anschauungen eine zwiefache Form. Die eine Art stellt uns die Gegenstände als außer uns und außerhalb einander, d. i. im Raum vor. Die andere stellt uns dieselben als etwas in uns und in unserm Gemüthe selbst Befindliches vor, und zwar entweder als zugleich vorhandene, oder als auf einander folgende Dinge, d. i. in der Zeit. Mithin sind Raum und Zeit die beiden Formen, an welche alle unsere Anschauungen gebunden sind, und da sie Vorstellungen sind, die sich auf die Gegenstände unmittelbar beziehen, so sind sie selbst Anschauungen. Nun muß der Grund, warum alle unsere Anschauungen gerade an diese beiden Formen gebunden sind, in der Art der Empfänglichkeit unserer Vorstellungsfähigkeit, wie sie von Gegenständen afficirt werden kann, mithin in der ursprünglichen Natur unserer Sinnlichkeit selbst liegen. Also sind Raum und Zeit reine Anschauungen, die schon a priori vor aller wirklichen Empfindung, ursprünglich in der Vorstellungsfähigkeit unserer Seele befindlich sind, und allen unsern wirklichen Empfindungen als nothwendige Bedingungen ihrer Möglichkeit bereits zum Grunde liegen. Aber eben daher sind Raum und Zeit auch nicht etwas, was an den Gegenständen selbst haftete, sondern sie sind bloße subjective Vorstellungen in uns. Das Seyn im Raum und in der Zeit, mithin auch die Ausdehnung, Undurchdringlichkeit, Folge, Veränderung, Bewegung u. s. w. sind also gar nicht Eigenschaften, die den Gegenständen selbst und an sich zukommen, sondern Vorstellungen in unserm Gemüthe, die

ledi-

lediglich an der Natur unserer Sinnlichkeit haften. Daher kennen wir die Dinge bloß so, wie sie uns erscheinen, d. i. wir kennen bloß die Eindrücke, die sie auf unsere sinnliche Vorstellungsfähigkeit machen, was sie dagegen an sich seyen, oder was für Vorstellungen sich etwa andere vernünftige Wesen von ihnen machen mögen, ist uns gänzlich unbekannt.

Auflösung der zweiten Aufgabe. Alle unsere Erkentniß fängt also von den Sinnen an. Denn diese geben uns Gegenstände, indem sie uns unmittelbare Vorstellungen, oder Anschauungen von ihnen liefern. Indessen sind alle unsere Anschauungen vor sich allein etwas blindes und todtes, wobey sich unsere Seele nur leidentlich verhält, indem sie die Eindrücke, oder Modificationen ihrer sinnlichen Vorstellungsfähigkeit von den Gegenständen, welche sie afficiren, bloß empfängt und annimmt. Die Anschauungen der Gegenstände enthalten also zwar den Stoff zu Erkentnissen, aber vor sich allein sind sie noch selbst keine Erkentniß. Sollen sie dieses werden, so muß sie noch der Verstand denken. Unser Denken aber ist nicht anders, als durch Begriffe möglich, mithin sind diese eben so die eigenthümliche Form unsers Verstandes, als Raum und Zeit die eigenthümliche Form unserer Sinnlichkeit ausmachen. Also muß der Verstand die Anschauungen, die uns die Sinnlichkeit von den Gegenständen liefert, erst unter Begriffe bringen, wenn aus ihnen ein Erkentniß werden soll. Begriffe sind demnach thätige Vorstellungen unsers Verstandesvermögens,

und

und da sie unmittelbar die Anschauungen der Gegenstände zum Object haben; so beziehen sie sich auf die Gegenstände selbst nur mittelbar. Da nun die Sinnlichkeit uns bloß Vorstellungen liefern kann, die sich auf den Gegenstand unmittelbar beziehen; so können die Sinne uns keine Begriffe geben, mithin müssen diese reine Producte des Verstandes seyn, und da bloß vermittelst ihrer ein jedes Erkentniß, mithin auch die Erfahrung selbst, erst möglich wird; so müssen sie, unabhängig von aller Erfahrung, schon a priori als die ursprünglichen Formen alles unsers Denkens, in der Natur unsers Verstandes selbst liegen. So wie es also in unserer Sinnlichkeit reine Anschauungen a priori giebt, die allen unsern empirischen Anschauungen, die wir durch die Empfindung erlangen, als nothwendige Formen zum Grunde liegen; so giebt es auch in unserm Verstande reine Begriffe a priori, die allen unsern Erkentnissen als nothwendige Formen zum Grunde liegen, und aus welchen demnach unsere gesammte Erkentniß zusammengesezt werden muß. Nun ist Denken und Urtheilen einerley, mithin enthält ein jeder Begriff, den wir uns von Gegenständen machen, eine besondere Form eines Urtheils über dieselben. Also muß es gerade so viel Hauptarten reiner Begriffe a priori geben, als es Formen möglicher Erfahrung giebt. Nun giebt es, wie aus der Logik bekannt ist, der Form nach, vier Hauptgattungen von Urtheilen, deren jede drey besondere Arten in sich enthält, nämlich alle Urtheile unterscheiden sich überhaupt in Ansehung der Quantität, der Qualität, der Relation, und der Modalität.

Die von der ersten Gattung sind: allgemeine, besondere, einzelne.

Die von der zweiten: bejahende, verneinende, unendliche.

Die von der dritten: categorische, hypothetische, disjunctive.

Die von der vierten: problematische, assertorische, apodictische.

Sieht man nun auf die Begriffe, welche die verschiedene Form der Verknüpfung in diesen Urtheilen enthalten; so ergiebt sich daraus die vollständige Tafel aller reinen Begriffe a priori, die alle mögliche Formen unsers ganzen Denkens enthalten, und die daher Kant Categorien nennt. Alle unsere ursprünglichen Begriffe a priori nämlich sind:

1) Die der Quantität: Einheit, Vielheit, Allheit.

2) Die der Qualität: Realität, Negation, Limitation.

3) Die der Relation: Substanz, Ursache, Gemeinschaft.

4) Die der Modalität: Möglichkeit, Daseyn, Nothwendigkeit.

Diese vier Hauptbegriffe, nebst den zwölf Begriffen, die ihre Bestandtheile ausmachen, enthalten den ganzen Vor-

Vorrath aller Stammbegriffe, die a priori in unserm Verstande liegen, und aus denen alle unsere möglichen Erkentnisse zusammengesezt werden müssen. Und so ist nicht nur das ganze Vermögen unsers Verstandes aus der Natur desselben selbst, mithin völlig a priori ausgemessen, sondern auch zugleich die reine Abkunft unserer Begriffe aus dem Verstande, und ihre völlige Unabhängigkeit von aller Erfahrung, erwiesen.

Auflösung der dritten Aufgabe. Raum und Zeit sind zwar als reine Anschauungen a priori bloße subjective Vorstellungen in uns. Allein so fern sie die nothwendigen Formen unserer Sinnlichkeit sind, ohne welche gar kein Gegenstand von uns empirisch angeschauet, oder empfunden werden kann; so haben sie eine nothwendige Beziehung auf Gegenstände unserer Sinne, d. h. Raum und Zeit sind nothwendige Prädicate alles dessen, was ein Gegenstand unserer äußern oder innern Empfindungen seyn soll. Auf diese Weise stehen also folgende synthetische Grundsäzze a priori fest:

1) Alles, was ein Gegenstand unserer äußern Sinne seyn, d. i. als ein äußerliches Ding von uns empirisch angeschauet oder empfunden werden soll, ist im Raum, und ihm kommen also auch alle Prädicate des Raums, z. B. die Ausdehnung, Theilbarkeit ꝛc. nothwendig zu.

2) Alles, was ein Gegenstand unserer Sinne überhaupt, es sey des äußern oder des innern, seyn soll

soll, ist in der Zeit, und ihm kommen also auch alle Prädicate der Zeit, z. B. der Simultaneität, der Folge rc. nothwendig zu.

Also beruhet die objective Realität des Raums und der Zeit, d. i. ihre synthetische Verknüpfung mit Gegenständen, bloß darauf, weil ohne sie kein Gegenstand von uns empirisch angeschauet und empfunden werden kann. Eben so sind alle reine Begriffe a priori zwar bloß etwas Subjectives in unserm Verstande. Allein so fern sie die Formen alles unsers Denkens sind, ohne welche kein Gegenstand gedacht werden, mithin aus allen unsern Anschauungen gar kein Erkentniß entspringen kann, so fern müssen sie sich ebenfalls nothwendig auf alle Gegenstände unserer Sinnlichkeit beziehen, das heist: sie müssen nothwendige Prädicate aller Gegenstände unserer Sinnlichkeit seyn. Denn sonst wären alle unsere Anschauungen blind, und wir könnten sie gar nicht erkennen, mithin wäre nicht nur alle Erkentniß vom Raum und der Zeit, folglich die ganze Mathematik unmöglich, sondern es wäre auch gar keine Wahrnehmung, also gar keine Erfahrung möglich. Daher steht folgender allgemeiner synthetischer Grundsaz a priori fest: Alles, was ein Gegenstand möglicher Erfahrung seyn soll, muß nicht nur im Raum und in der Zeit seyn, sondern ihm muß auch von jeder Classe der reinen Verstandesbegriffe wenigstens einer nothwendig zukommen. Also beruht die objective Realität aller unserer reinen Begriffe bloß darauf, weil ohne sie keine Erkentniß von Gegenständen der Sinne, mithin keine Erfahrung möglich ist. Wollte man demnach z. B. behaupten,

daß der Begriff der Ursache gar keine Beziehung auf Gegenstände hätte, sondern ein bloßes Phantom wäre, das uns nur lange Gewohnheit als etwas Wirkliches vorspiegelte; so müste man überhaupt alle Erkenntniß sinnlicher Gegenstände, d. i. die Möglichkeit der Erfahrung selbst leugnen. Weit gefehlt also, daß, wie Hume vorgab, unsere Begriffe nur Copeyen unserer sinnlichen Eindrücke wären, die wir bloß aus der Erfahrung schöpften; so sind sie es vielmehr, durch deren Verknüpfung mit den Gegenständen die Erfahrung selbst erst möglich wird.

Unsere Begriffe a priori haben also objective Realität, oder eine Beziehung auf Gegenstände, weil sie mit jedem Gegenstande möglicher Erfahrung als nothwendige Prädicate verknüpft werden müssen. Nun aber sezt eine solche Verknüpfung voraus, daß zwischen dem Begriffe und dem Gegenstande eine Gleichartigkeit sey. Allein Begriffe sind mit den Anschauungen, als ihren Gegenständen, ganz ungleichartig. Also muß es eine dritte vermittelnde Vorstellung a priori geben, die sowohl mit der Anschauung als mit dem Begriffe eine gewisse Gleichartigkeit hat, und vermittelst welcher also die Verknüpfung des Begriffs mit dem Gegenstande möglich wird. Diese vermittelnde Vorstellung, welche Kant das Schema des Begriffs nennt, ist nun die Zeit. Denn diese ist nicht nur mit allen Anschauungen gleichartig, indem sie selbst eine reine Anschauung a priori ist; sondern da sie zugleich die Form aller, sowohl der innern als der äußern Empfindungen ist, so ist auch ihre Vorstellung in jeder empirischen Anschauung der Gegenstände enthalten, und

da

da sie eine Vorstellung a priori ist; so ist sie sofern auch mit jedem Begriffe a priori gleichartig. Also ist die Verknüpfung eines reinen Begriffs mit einem Gegenstande bloß vermittelst der Zeit, als seines Schema, möglich, d. i. kein Gegenstand kann unmittelbar unter einen reinen Begriff selbst, sondern bloß unter sein Schema, nämlich die Zeit, subsumiret werden. Ohne dieses Schema sind daher alle unsere reine Begriffe ganz leere Begriffe, ohne allen Inhalt und Anwendung auf Gegenstände. So ist z. B. der Begriff der Substanz, wenn man ihn ohne sein Schema, nämlich ohne Fortdauer in der Zeit, oder Beharrlichkeit denkt, ein ganz leerer Begriff, unter dem man sich zwar ein Subject denkt, das nicht wieder ein Prädicat eines andern ist, mit dem man aber gar nichts machen kann, weil man gar keine Bedingung weiß, unter welcher derselbe auf irgend einen Gegenstand bezogen und angewandt werden kann.

Vermittelst dieses Schema der reinen Begriffe laßen sich nun nach dem Leitfaden ihrer obigen Tafel, zugleich alle synthetische Grundsäzze a priori genau bestimmen, und sie sind folgende:

1) Grundsaz der Quantität: Alle Erscheinungen sind ihrer Anschauung nach, extensive Größen.

2) Grundsaz der Qualität: In allen Erscheinungen hat die Empfindung, und das Reale, das ihr an dem Gegenstande entspricht, eine intensive Größe, oder einen Grad, d. i. jede Realität kann durch un-

endliche Zwischengrade immer kleiner werden, ehe sie = 0 wird.

3) Grundsäzze der Relation:

a) In allen Erscheinungen ist etwas Beharrliches, d. i. die Substanz, und etwas Wandelbares, oder Accidenzen.

b) Alles, was geschieht, hat eine Ursache.

c) Alle Substanzen, so fern sie zugleich sind, stehen in einer Wechselwirkung unter einander.

4) Grundsäzze der Modalität:

a) Was mit der Form der Erfahrung übereinkommt, ist möglich.

b) Was mit der Materie der Erfahrung, d. i. mit der Empfindung zusammenhängt, ist wirklich.

c) Was mit dem Wirklichen nach allgemeinen Bedingungen der Erfahrung zusammenhängt, ist nothwendig.

So ist dann durch die angezeigte Deduction der reinen Verstandesbegriffe nicht nur das Humische Problem: wie der Verstand fähig sey, sich a priori zwischen ganz verschiedenen Gegenständen eine nothwendige Verknüpfung zu denken, völlig aufgelöst, sondern zugleich die ganze Anzahl

zahl aller möglichen synthetischen Grundsäzze a priori genau bestimmt.

Auflösung der vierten Aufgabe. Eben diese Deduction der reinen Verstandesbegriffe zeigt es aber auch zugleich, daß ihre objective Realität sich bloß auf Gegenstände möglicher Erfahrung, mithin bloß auf sinnliche Dinge, oder Erscheinungen einschränkt. Mithin sind alle synthetische Grundsäzze des reinen Verstandes nichts anders, als Grundsäzze, auf denen die Möglichkeit der Erfahrung beruht, folglich nichts weiter, als die allgemeinen nothwendigen Gesezze der Natur. Also erstreckt sich der Gebrauch der reinen Begriffe und Grundsäzze unsers Verstandes bloß auf das Feld der Sinnlichkeit, oder auf den regelmäßigen Zusammenhang der Natur. Sobald man sie daher auf Dinge anwendet, die außerhalb dem Felde möglicher Erfahrung, d i. außer dem Gebiete der Sinnlichkeit liegen; so ist ihre objective Realität unerweislich, und sie sind also alsdenn ganz leere Verknüpfungen, die keine Beziehung auf irgend einen Gegenstand haben, mithin nichts weiter, als bloße Gedankenspiele.

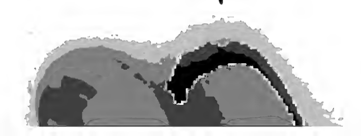
Hieraus ergiebt sich also die genaue Grenzbestimmung unsers Verstandes auf folgende Art:

1) Alle Elementarbegriffe, deren unser Verstand fähig ist, und die den verschiedenen Urstoff aller seiner möglichen Erkentnisse a priori ausmachen, sind genau diejenigen, welche ihre obige Tafel anzeigt,

so daß wir nun mit völliger Gewißheit a priori wissen, daß es weder mehrere, noch wenigere derselben giebt, und daß also ihre Tafel genau und vollständig ist.

2) Alle diese Elementarbegriffe sind bloß auf sinnliche Gegenstände anwendbar, und dienen daher bloß dazu, um die nothwendigen Prädicate einer jeden möglichen Anschauung zu bestimmen. Also sind alle Gegenstände, auf welche sie sich beziehen, nichts anders, als die bloßen Anschauungen der Dinge, und das Mannigfaltige, das in diesen Anschauungen enthalten ist. Hieraus fließen daher die Folgen:

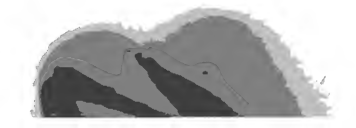
a) Von allen unsern Elementarbegriffen ist überhaupt kein einziger auf Objecte anwendbar, die wir uns außer dem Gebiete der Natur oder außerhalb dem Felde möglicher Erfahrung vorstellen. Daher können wir sie z. B. auf das allervollkommenste Wesen gar nicht anwenden, mithin gar nicht beweisen, daß dasselbe eine Größe oder Qualitäten habe, daß es eine Substanz, eine Ursache anderer Dinge, daß es möglich, oder wirklich, oder nothwendig sey. Denn da das vollkommenste Wesen kein Gegenstand der Sinnlichkeit ist, so fehlt hier allen diesen Begriffen ihr Schema, nämlich die Zeitbestimmung, ohne welches sie sich mit keinem Gegenstande verknüpfen laßen. Wir können



können also nicht von ihm sagen, daß es eine Größe habe; denn den Begriff der Größe, der hier Allheit seyn müste, kann unser Verstand bloß vermittelst der Zeit, durch successive Wiederhohlung der Einheit erzeugen. Wir können auch keine Qualität desselben angeben, denn das, was unser Verstand von den Qualitäten der Dinge weiß, ist bloß das Reale, das unserer Empfindung correspondirt, und das er sich daher als eine Einheit vorstellet, die successiv bis zur Null abnehmen kann. Wollte man es ferner eine Substanz nennen, so kann man doch nicht beweisen, daß es beharrlich sey, d. i. in aller Zeit fortdaure, mithin würde dieser Begriff bloß so viel von ihm sagen: es sey ein Subject, das Prädicate habe, und das nicht wieder ein Prädicat anderer Dinge sey. Allein da wir uns dieses Subject nicht als etwas Beharrliches oder Fortdaurendes vorstellen können, so ist dasselbe für unsere Begriffe gar nicht ein von ihnen verschiedener Gegenstand, von dem wir dadurch das mindeste Erkentniß erlangen, sondern eine ganz leere Vorstellung, die bloß logisch, außer diesem logischen Gebrauch aber ohne Sinn ist, und gar kein Object bezeichnet. Eben so wenig kann man beweisen, daß es die Ursache der Welt sey, denn der Begriff der Ursache zeigt etwas Vorhergehendes an auf welches die Wirkung nach einer Regel folgt. Endlich kann man auch weder seine Möglichkeit, noch sein nothwendiges Daseyn beweisen; denn,

wenn die Möglichkeit, die Wirklichkeit und die Nothwendigkeit, von welcher die Rede ist, nicht einen bloßen Begriff, sondern den Gegenstand des Begriffs betreffen soll, so betrift sie entweder eine Substanz, oder ein Accidens der Substanz, d. i. entweder etwas Beharrliches, oder das, was im Beharrlichen wechselt, also sezzen die Begriffe der Möglichkeit, des Daseyns und der Nothwendigkeit desselben allemal eine Zeitbestimmung voraus, die aber beym vollkommensten Wesen nicht Statt findet. Was von dem vollkommensten Wesen gilt, gilt auch von einem einfachen Wesen. Denn da dieses gleichfalls kein Gegenstand unserer Sinnlichkeit seyn kann; so ist keiner von allen unsern Elementarbegriffen auf dasselbe anwendbar. Mithin hat unser Verstand unter allen seinen Begriffen gar keinen, den er damit verknüpfen kann.

b) Selbst von den Gegenständen der Sinnlichkeit können uns alle unsere Elementarbegriffe gar keines von denjenigen Prädicaten lehren, die ihnen an sich selbst zukommen, sondern alle Prädicate, die sie ihnen beilegen können, betreffen bloß ihre Anschauung und die Verknüpfung des Mannigfaltigen in derselben, mithin bloß die Art, wie sie uns erscheinen. So wenig uns also unsere Sinne eine Vorstellung von dem verschaffen können, wie die Dinge, die wir empfinden, ohne Beziehung auf unsere Sinnlichkeit, an sich selbst beschaffen seyn mögen;



mögen; eben so wenig ist auch unser Verstand fähig, sich hievon den geringsten Begriff zu machen, sondern alle Begriffe, die wir von ihnen haben können, betreffen bloß die mannigfaltigen Eindrücke, die sie auf unsere sinnliche Vorstellungsfähigkeit machen. Wie wir z. B. von den Dingen, die wir Materie nennen, nicht sagen können, daß sie an sich ausgedehnt, beweglich, undurchdringlich rc. seyen: so können wir auch von ihnen nicht sagen, daß sie an sich eine Größe, oder Qualitäten haben, daß sie Substanzen seyen, unter einander in Wechselwirkung stehen, daß sie möglich oder wirklich seyen. Dieses will, damit man es nicht unrichtig verstehe, so viel sagen: In Ansehung dessen, was die Dinge an sich sind, sind sie gar keine Gegenstände weder für unsere Sinne, noch für unsern Verstand, sondern als Gegenstände unserer Sinne und unsers Verstandes sind sie gar nichts, was außer uns wäre, sondern bloße Vorstellungen in uns, nämlich bloße Modificationen unserer Sinnlichkeit, oder Vorstellungen von den Eindrücken, die sie auf unser Gemüth machen, und diese Vorstellungen sind die eigentlichen Gegenstände, welche der Verstand denkt, d. i. auf welche er alle seine Begriffe bezieht.

c) Wenn man daher sinnliche Gegenstände als Dinge betrachtet, die an sich von unserm Verstande erkannt werden könnten: so macht man sich von

ihnen einen widersprechenden Begriff; mithin stellt man sich in diesem Fall ein Unding vor. Daher sind die drey cosmologischen Fragen: ob die Welt dem Raum nach endlich oder unendlich sey, ob sie einen Anfang habe, oder immer da gewesen sey, ob die Menge der Theile, aus welchen die Materie besteht, endlich, oder unendlich sey, bloße Chimären. Denn in den beiden erstern Fragen stellt man sich die Welt, und in der dritten jeden Körper als ein in dem Verstande gegebenes Ganze vor. Nun aber ist weder eine dem Raum nach unendliche, noch eine endliche, d. i. eine von einem leeren Raum begrenzte Welt dem Verstande als eine mögliche Erscheinung oder als ein Gegenstand der Sinnlichkeit gegeben, also müßte sie ihm als ein Ding an sich selbst gegeben seyn. Da man aber unter der Welt den Inbegriff aller sinnlichen Gegenstände versteht; so wäre der Inbegriff aller sinnlichen Dinge ein Ding an sich selbst. Dieses aber ist ein Widerspruch. Also ist sowohl eine endliche als eine unendliche Welt ein Unding. Eben dieses gilt auch sowohl von einer Welt, die bereits eine unendliche Zeit hindurch existirt hat, als von einer solchen, die einen Anfang hat, und vor welcher also eine leere Zeit verflossen ist. Ein Gleiches gilt endlich sowohl von einer Materie, die aus unendlich vielen, als von einer solchen, die aus einer endlichen Anzahl Theile zusammen gesezt ist. Denn jeder Theil der Materie ist ein

Gegen-

Gegenstand der Sinnlichkeit. Eine unendliche Menge von Theilen aber ist eben so wenig, als eine endliche Anzahl derselben ein Gegenstand der Sinnlichkeit. Das erstere ist für sich klar. Das zweite aber erhellet daraus, weil jeder Theil im Raum, der Raum aber noch immer weiter theilbar ist, mithin kein Theil untheilbar oder der lezte seyn kann. Also stellt man sich hier wiederum auf eine widersprechende Art die Theile der Materie, die bloß sinnliche Gegenstände sind, als Dinge an sich selbst vor.

d) Da aber unser Verstand von nichtsinnlichen Gegenständen überhaupt, und folglich auch davon, wie die Dinge, deren Eindrücke auf unsere äußere oder innere Empfindungsfähigkeit wir kennen, an sich beschaffen seyn mögen, sich nicht den mindesten Begriff machen, und daher auch weder ihr Daseyn, noch ihre Möglichkeit beweisen, ja sich nicht einmal einen Begriff von einem Verstande, der dergleichen Dinge zu erkennen vermögend ist, machen kann, so ist er auch aus eben diesem Grunde auf gar keine Weise fähig, das Daseyn oder die Möglichkeit nichtsinnlicher Gegenstände, und also auch der Dinge an sich selbst zu widerlegen, oder durch irgend einen auch nur scheinbaren Grund zu bezweifeln. Denn in Dingen, von denen wir gar nichts wissen können, ist jede Behauptung, sie sey pro oder

contra,

contra, gleich ungereimt. Unser Verstand würde also, eben indem er sich seine Grenzen bestimmt, sie auf die lächerlichste Weise selbst überschreiten, wenn er behaupten oder auch nur vermuthen wollte, daß es gar keine nichtsinnliche Dinge gäbe, daß alles bloß Natur wäre, daß unsern sinnlichen Eindrücken gar kein Etwas, als ein Ding an sich selbst zum Grunde läge, kurz, daß er selbst so allbefassend wäre, daß seine Art, sich die Dinge vorzustellen, die einzig mögliche, und daher alles, was außerhalb der Sphäre seiner Erkentniß läge, gar nichts wäre. Also kann sich zwar unser Verstand mit allen seinen Begriffen nicht über die Sphäre der Sinnlichkeit hinauswagen, sondern außerhalb dieser Grenze ist für ihn ein völliges Leeres, aber eben indem er sich diese Grenze sezt, so giebt er es zugleich selbst als ein Problem auf, ob nicht außerhalb dieser Grenze noch ein unendliches Feld von nichtsinnlichen Gegenständen vorhanden sey. Nun kann er zwar dieses Problem nicht in der Art auflösen, daß er im Stande wäre, das Daseyn und die Möglichkeit, geschweige dann die Beschaffenheit nichtsinnlicher Gegenstände zu beweisen. Allein wofern etwa gewisse nothwendige Zwecke der Menschheit vorhanden sind, die nicht anders erreicht werden können, als unter der Voraussezzung, daß es nichtsinnliche Gegenstände gebe; so gewinnen wir durch die oberwähnte Grenzbestimmung den großen Vortheil, daß dieser Voraussezzung gar nichts im Wege steht,

und



und daß kein Mensch in der Welt im Stande ist, uns diesen Glauben vom Daseyn solcher nichtsinnlichen Gegenstände durch irgend einen auch nur scheinbaren Grund zweifelhaft zu machen. So können wir z. B. das Daseyn des höchsten Wesens und die Unsterblichkeit unserer Seele zwar auf keine Art beweisen, allein unser ganzes practisches Interesse fordert uns unausbleiblich auf, beide Lehren als ungezweifelte Wahrheit vorauszusezzen, und sie also fest zu glauben. Denn sonst müsten wir allen moralischen Gesezzen ihren ganzen Effect und Nachdruck absprechen, und sie als bloße Hirngespinste ansehen. Dieses aber hieße eben so viel, als die ganze Würde der Menschheit zernichten, denn ohne Befolgung der moralischen Gesezze findet nicht nur keine menschliche Glückseligkeit Statt, sondern ohne sie sind wir nicht einmal würdig, glücklich zu seyn, ja nicht würdig des Vorrechts, Vernunft zu haben. Also hängen die moralischen Gesezze nicht nur mit unserer Glückseligkeit, sondern unmittelbar mit dem ganzen Werthe der Menschheit, folglich mit unsern höchsten nothwendigsten Zwecken so genau zusammen, daß wir sie nicht aufheben können, ohne uns vor uns selber verabscheuungswürdig zu werden. Aber eben so genau hängt daher mit denselben auch unser Glaube an Gott und an ein künftiges Leben zusammen, und wir sind hiebey gesichert, daß keine Speculation in der Welt im Stande ist, uns diesen Glauben mit irgend einem Scheine der Gründlichkeit ver-

verdächtig zu machen, denn ohne noch die Trugschlüsse in den Einwürfen wider diese Lehren aufgedeckt zu haben, können wir schon a priori mit der grösten Zuverläßigkeit zum voraus wissen, daß dergleichen wirklich in ihnen vorhanden sind.

c) Allein wenn wir gleich zureichende subjective Gründe haben, gewisse nichtsinnliche Gegenstände vorauszusezzen und zu glauben, ohnerachtet ihr Daseyn aus objectiven Gründen gar nicht bewiesen werden kann; so können wir gleichwohl keinen von unsern Begriffen, in seinem eigentlichen Sinne genommen, auf dieselben anwenden, und uns also gar nicht rühmen, daß wir die mindeste Erkentniß davon haben, wie sie an sich beschaffen seyn mögen, sondern alles, was uns hier übrig bleibt, besteht bloß darin, daß wir ihr Verhältniß gegen die sinnlichen Dinge analogisch nach den Verhältnissen, welche sinnliche Dinge gegen einander haben, zu bestimmen suchen. So würden wir z. B. uns eines groben Anthropomorphismus schuldig machen, wenn wir dem höchsten Wesen einen Verstand und Willen in der Bedeutung zuschreiben wollten, in welcher wir diese beiden Wörter allein gebrauchen können. Denn wir kennen keinen andern Verstand und Willen, als den unsrigen, der an die Natur der Sinnlichkeit gebunden ist, aber einen Verstand

stand und Willen von dieser Art dem höchsten Wesen beilegen, und von ihm sagen, daß es denkt, urtheilt und begehrt, wie Menschen denken, urtheilen und begehren, dieses hieße offenbar, die Gottheit nach der Natur des Menschen formen. Eben so wenig können wir vom höchsten Wesen im eigentlichen Sinne sagen, daß es die Ursache der Welt sey. Denn unser Begriff der Ursache zeigt allemal etwas in der Zeit Vorhergehendes an, auf welches die Wirkung folgt, ein Vorhergehen in der Zeit aber findet bey Gott, als einem nichtsinnlichen Wesen, gar nicht Statt. Wenn wir daher z. B. sagen: Gott ist allwissend; so ist der Begriff, den wir uns hievon machen können, bloß dieser: das, was wir in Gott Allwissenheit nennen, verhält sich zu allen Eigenschaften, die jedes mögliche Ding an sich selbst besitzet, so, wie sich das menschliche Wissen zu den sinnlichen Dingen verhält. Eben so ist der Begriff, den wir uns von der Liebe Gottes machen können, bloß dieser: das, was wir in Gott Liebe nennen, verhält sich zur Wohlfahrt des ganzen menschlichen Geschlechts, wie die Liebe der Eltern zum Wohl ihrer Kinder. Auf gleiche Art ist der Begriff, den wir uns davon machen können, daß Gott die Ursache und der Regierer der Welt ist, nur dieser: das höchste Wesen verhält sich zur Welt, wie z. B. eine Uhr zum Künstler, der sie verfertigt, oder wie ein Land zu seinem Regenten. Eben so, wenn wir die Dinge an sich selbst Substanzen, oder die Ur-

sac

sache von denen Eindrücken, die sie auf unsere Sinnlichkeit machen, nennen wollen, so können wir darunter nichts weiter verstehen, als dieses: sie verhalten sich zu den Eigenschaften, die ihnen an sich zukommen, wie in den Erscheinungen das Beharrliche zu dem, was in ihm wandelbar ist, und zu den Eindrücken, die sie auf unsere Sinne machen, wie unter sinnlichen Dingen das, was vorhergeht, sich zu demjenigen verhält, was auf jenes allemal nothwendig folgt. Auf diese Weise wissen wir also davon, wie sowohl das höchste Wesen, als irgend ein anderes Wesen an sich selbst beschaffen seyn möge, in der That nicht das mindeste, aber wir wissen doch davon wenigstens das, was es für uns ist, und mehr ist uns auch nicht nöthig.

3) Alle synthetische Grundsäzze unsers Verstandes, vermittelst welcher wir von Gegenständen zu urtheilen vermögend sind, sind genau diejenigen, welche ihre obige Tafel angiebt, und wir kennen also nunmehr a priori die ganze Grundlage aller Erkentnisse, deren unser Verstand fähig ist. Es trete daher jemand mit irgend einer metaphysischen Behauptung auf; so kann man nunmehr bey der Prüfung derselben ohne viele Umschweife verfahren. Denn man darf nur vor allen Dingen erst fragen, auf welchen Grundsaz eine solche Behauptung gebauet worden. Ist dieser nicht unter der Zahl der angeführ-

führten allein möglichen Grundsäzze unsers Verstandes befindlich; so kann man schon hieraus mit Zuverläßigkeit und apodictisch schließen, daß alle für die Behauptung gegebene Beweise fehlerhaft sind.

4) Alle diese Grundsäzze unsers Verstandes aber haben nur in so fern objective Gültigkeit, in so fern von ihnen die Möglichkeit der Erfahrung abhängt, mithin ist ihr Gebrauch bloß auf das Gebiet möglicher Erfahrung eingeschränkt, und sie dienen bloß dazu, den nothwendigen Zusammenhang der sinnlichen Dinge unter einander zu bestimmen. Sie sind also nichts anders, als die allgemeinen Regeln oder Gesezze, denen jeder sinnliche Gegenstand unterworfen ist, und man kann daher mit Recht sagen, daß unser Verstand, anstatt seine Grundsäzze von der Natur erst abzulernen, vielmehr durch dieselben der Natur ihre Gesezze schon a priori vorschreibet, und daß er also die wahre Gesezgebung der Natur sey, so daß ohne diese Grundsäzze unsers Verstandes alle Regelmäßigkeit und Ordnung zwischen den sinnlichen Dingen, mithin die Möglichkeit der Erfahrung selbst wegfallen würde. So bald wir uns daher mit den Grundsäzzen unsers Verstandes über die Natur hinaus zu nichtsinnlichen Gegenständen erheben wollen; so ist dieses ein Mißbrauch derselben, den wir durch nichts zu rechtfertigen im Stande sind. Dieses ist auch schon aus ihrem nähern Anblicke selbst klar. Denn zuerst ist in jedem der benannten Grundsäzze unsers Verstan-

des, das Subject selbst ein sinnlicher Gegenstand. Das Prädicat aber bezeichnet in jedem derselben gleichfalls bloß einen sinnlichen Gegenstand. Denn im Grundsazze der Quantität ist das Prädicat ausgedehnte Größe; im Grundsazze der Qualität das, was der Empfindung correspondirt. Die Grundsäzze der Modalität sind eigentlich bloße Erklärungen der Möglichkeit, Wirklichkeit, und Nothwendigkeit, und zeigen schon an sich an, daß diese Begriffe bloß sinnliche Gegenstände bezeichnen können. Was die Grundsäzze der Relation betrift; so ist im Grundsazze der Substanzialität das Prädicat das Beharrliche und Wandelbare, folglich etwas, was in der Zeit existirt; und im Grundsazze der Gemeinschaft, Wechselwirkung zwischen sinnlichen Dingen. Im Grundsazze der Caussalität: alles, was geschieht, hat eine Ursache, könnte es zwar anfänglich scheinen, als ob das Prädicat: Ursache, das von dem Subjecte ganz unterschieden ist, auch auf nichtsinnliche Dinge gehen könnte. Allein auch dieses findet nicht Statt. Denn der Begriff der Ursache zeigt hier bloß etwas an, was in der Zeit vorhergeht, mithin etwas, was selbst eine Begebenheit, folglich ein Gegenstand der Sinnlichkeit ist.

5) So wenig aber unser Verstand von nichtsinnlichen Gegenständen sich irgend einen Begriff machen und urtheilen kann; so wenig kann auch unsere Vernunft auf irgend einen nichtsinnlichen Gegenstand schließen, mithin

mithin kann uns kein Vernunftschluß auf neue Gegenstände führen, die außerhalb der Sphäre möglicher Erfahrung liegen, sondern alles, was wir durch unsere Vernunftschlüsse ausrichten können, besteht bloß darin, daß wir aus allen den mannigfaltigen Erkentnissen, die uns unser Verstand von der Sinnenwelt liefert, so viel möglich, ein systematisches vollständiges Ganzes zu machen suchen. Denn in jedem Vernunftschlusse enthält der Obersaz eine allgemeine Regel des Verstandes, im Untersaz subsumirt unsere Urtheilskraft einen gewissen Gegenstand unter die allgemeine Bedingung dieser Regel, und im Schlußsazze folgert unsere Vernunft hieraus, daß das, was im Obersaz unter der gesezten Bedingung allgemein gesagt wurde, auch von dem Gegenstande gesagt werde, der nach dem Untersaz unter jener Bedingung enthalten ist. Soll daher ein Vernunftschluß nicht mit leeren Begriffen spielen, sondern uns eine Erkentniß von einem Gegenstande liefern, und also objective Realität haben; so muß der Obersaz, als das Fundament desselben, selbst objective Gültigkeit haben, folglich muß er nothwendig einer von den synthetischen Grundsäzzen des Verstandes seyn, weil diese allein eine Beziehung auf Gegenstände haben. Nun aber bezieht sich in jedem synthetischen Grundsazze des Verstandes, das Prädicat allemal bloß auf sinnliche Gegenstände. Da nun das Prädicat, welches der Schlußsaz vom Gegenstande sagt, eben dasselbe ist, welches der Obersaz vom Subjecte sagt; so muß jeder Gegen-

stand, von welchem uns der Schlußsaz belehren kann, nothwendig ein sinnlicher Gegenstand seyn. Ferner muß das Subject des Schlußsazzes, nach Vorschrift des Untersazzes, allemal unter der Bedingung enthalten seyn, unter welcher die Regel des Obersazzes allgemein gültig ist. Allein in allen synthetischen Grundsäzzen des Verstandes, ist die Bedingung ihrer allgemeinen Gültigkeit allemal eine Zeitbestimmung, als das Schema aller Begriffe. Also muß das Subject im Schlußsazze allemal unter der Zeitbestimmung bestehen, und so erhellt auch hieraus, daß es kein anderer, als ein sinnlicher Gegenstand seyn kann. So ist es z. B. schlechterdings unmöglich, durch irgend eine Reihe von Vernunftschlüssen zu beweisen, daß es freye Handlungen in metaphysischer Bedeutung gebe, d. i. solche Handlungen, die nicht selbst wieder nothwendige Folgen vorhergehender Handlungen sind, imgleichen, daß eine oberste Ursache der Welt da seyn müsse. Denn in beyden Fällen müßte man im ersten Schlusse von dem Grundsazze ausgehen: alles, was geschieht, hat eine Ursache, und so käme man im Schlußsazze wieder auf eine Ursache. Allein da das Prädicat: Ursache, im Obersaz etwas bedeutet, was in der Zeit vorhergeht, mithin selbst wieder eine Begebenheit ist, so ist auch die Ursache, auf welche der Schlußsaz führt, selbst wieder eine Begebenheit, folglich etwas, was gleichfalls die Wirkung einer andern Ursache ist. Man mag also so viele Schlüsse auf einander häufen, als man will; so bleibt man immerfort im Felde der

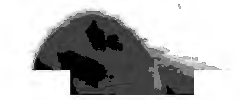
Er-

Erscheinungen, oder im Gebiete der Sinnlichkeit, wo jede Ursache und Handlung, auf welche man kommt, eine neue Ursache oder Handlung voraussezt, und man gelangt also nie zu einer solchen, die eine absolut erste, mithin keine Erscheinung, sondern ein nichtsinnlicher Gegenstand wäre. Auf diese Weise ist also klar, daß die Vernunft durch ihre Schlüsse eben so wenig, als der Verstand durch seine Begriffe und Grundsäzze, uns über die Grenzen möglicher Erfahrung hinausführen kann, und daß sie also mit ihren Speculationen dem Verstande gar keine neue Objecte verschaffen kann, sondern sich bloß damit begnügen muß, die allgemeinen Naturkentnisse, die uns der Verstand liefert, weiter zu bearbeiten, und sie, so weit es angeht, in ein vollständiges System zu bringen.

6) Alle Begriffe, die unsere Vernunft sich irgend von Etwas, was absolut unbedingt ist, machen mag, sind also bloße Ideen, deren objective Realität durch keine Art von Vernunftschlüssen erweislich ist. Denn in der Sinnenwelt ist alles bedingt, folglich gehört das absolut Unbedingte nicht zur Sinnenwelt, mithin müste es ein nichtsinnlicher Gegenstand seyn. Auf nichtsinnliche Gegenstände aber können uns, wie gezeigt worden, keine Vernunftschlüsse führen. Also ist jeder Begriff von etwas absolut Unbedingtem eine bloße Idee, deren objective Realität unerweislich ist.

7) Also ist der Grundsaz: wenn das Bedingte gegeben ist; so ist auch das absolut Unbedingte gegeben, nichts weiter, als eine subjective logische Maxime der Vernunft, ihren Erkentnissen im Felde der Natur, so viel möglich, systematische Vollständigkeit und Einheit zu verschaffen, und daher bey keiner Erscheinung stehen zu bleiben, sondern vom Kleinern zum Größern, vom Größern zum Kleinern, von Ursache zu Ursache, so weit als möglich, fortzugehen. Sobald man dagegen diesen Grundsaz als einen metaphysischen betrachtet, und aus demselben auf die Möglichkeit und das Daseyn solcher Gegenstände schließet, die absolut unbedingt sind, so sind alle diese Schlüsse dialectische Trugschlüsse, mit denen die Vernunft sich selbst täuscht.

8) Da nun die ganze speculative Cosmologie, Psychologie und Theologie bloß auf diesem Grundsaz beruhet; so sind alle diese drey metaphysische Wissenschaften, so fern sie speculativ behandelt werden, nichts weiter, als ein System von lauter Trugschlüssen. Da man auch ferner mit der Ontologie bisher den stolzen Begriff verknüpft hat, daß diese uns mit denjenigen Eigenschaften bekannt mache, die jedem Dinge an sich selbst zukommen, aus der ganzen Critik aber erhellet, daß wir von keinem Dinge das mindeste wissen können, wie es an sich selbst beschaffen seyn möge, sondern jedes Ding bloß so kennen, wie es uns erscheint; so fällt auch die On-



Ontologie, in der bisherigen Bedeutung genommen, ganz weg, und muß in eine bloße Analytik unserer Verstandesbegriffe verwandelt werden.

Auf diese Weise ist also die ganze Metaphysik, so fern sie auf speculative Art und dogmatisch behandelt werden soll, nichts weiter, als eine Metaphysik der Natur, und diese besteht aus zwey Theilen, nämlich aus der Analytik unserer Begriffe, die die Stelle der Ontologie einnimmt, und der rationalen Naturwissenschaft, oder Physiologie, welche die Grundsäzze des Verstandes, mithin allgemeine Naturgesezze a priori bestimmt. Was dagegen die rationale Cosmologie, Psychologie und Theologie betrift: so findet von diesen gar kein dogmatischer Vortrag Statt, sondern eine bloße critische Aufdeckung der Trugschlüsse, in welche jeder Philosoph sich nothwendig verwickeln muß, wofern er hier etwas dogmatisch behaupten will. Indessen wird das, was in der Psychologie und Theologie die Speculation nicht leisten kann, durch die reine Moral ersezt, denn diese macht uns den Glauben an Gott und an ein künftiges Leben zu einer so dringenden Angelegenheit, daß niemand an diesen großen Wahrheiten zweifeln kann, ohne die wesentlichen Zwecke der Menschheit zu zernichten, und sich in seinen eigenen Augen verabscheuungswürdig zu werden. Es giebt also außer der Metaphysik der Natur noch eine Metaphysik der Sitten, die aus den practischen Principien der reinen Moral hergeleitet werden muß, und wenn dieses geschehen ist, so ist es das Geschäfte der speculativen Vernunft, die Begriffe von Gott

und dem künftigen Leben zu berichtigen, und vor aller Einmischung sinnlicher Vorstellungen in Sicherheit zu sezzen. Was aber die rationale Cosmologie anlangt; so zeigt sich hier das sonderbare Phänomen, daß die Vernunft hier in offenbaren Widerstreit mit sich selbst geräth, so daß der Thetiker und Antithetiker sich beide gleich bündig widerlegen können. In den beiden ersten Antinomien ist der Widerspruch ein wahrer Widerspruch. Denn eine endliche oder unendliche Menge von Theilen in der Materie, imgleichen eine dem Raum und der Zeit nach begrenzte oder unbegrenzte Welt, sind insgesamt etwas absolut Unbedingtes, mithin nichtsinnliche Gegenstände, da doch Materie und Welt bloße Erscheinungen, mithin sinnliche Gegenstände sind. Also ist hier ein Widerspruch in den Begriffen selbst, und die Fragen über die Weltgröße, den Weltanfang, und die Menge der Theile der Materie fallen als bloße Chimären ganz weg. In den beiden lezten Antinomien der Cosmologie aber ist der Widerspruch bloß scheinbar, und beruhet von beiden Seiten auf einem bloßen Mißverständnisse. Nämlich so fern unsere Handlungen sich als Erscheinungen in der Sinnenwelt zeigen, hat der Antithetiker allerdings Recht, daß sie so fern nicht frey sind, sondern nothwendige Folgen vorhergehender Handlungen seyn müssen, denn in der Sinnenwelt findet gar keine Freiheit Statt, sondern hier ist alles Natur. Betrachtet man dagegen diese Handlungen zugleich als Wirkungen der reinen Vernunft, mithin als Eigenschaften eines nichtsinnlichen Gegenstandes, oder eines Dinges an sich selbst, das gar nicht unter Zeitbedingungen steht, so kann man mit dem Thetiker ohne Widerspruch sagen, daß eben diese Hand-

Handlungen, die als Erscheinungen nothwendige Folgen unsers vorhergehenden sinnlichen Zustandes sind, dennoch an sich als unmittelbare ursprüngliche Vernunfthandlungen gar nicht unter der Nothwendigkeit der Naturgesezze stehen, mithin völlig frey seyn können. Eben so hat zwar in der ganzen Sinnenwelt das Daseyn einer jeden Ursache bloße hypothetische Nothwendigkeit, allein hieraus folgt noch gar nicht, daß es nicht außerhalb der Welt ein absolut nothwendiges Wesen geben könne, das sich zur Welt wie die Ursache zur Wirkung verhält. Auf diese Weise muß also die speculative Vernunft in der Cosmologie, durch die critische Aufdeckung der Trugschlüsse in den vier Antinomien, zeigen, daß, obgleich sie nicht vermögend ist, die Möglichkeit der Freiheit und das Daseyn eines absolut nothwendigen Wesens dogmatisch zu beweisen, sie dennoch aus eben dem Grunde auch gar nicht im Stande sey, wider beide Behauptungen den geringsten gegründeten Einwurf und Zweifel vorzubringen.

Auflösung der fünften Aufgabe. So deutlich es auch schon der bloße Anblick der so vielen einander widersprechenden metaphysischen Systeme lehren kann, wie sehr die Vernunft von jeher ihr Unvermögen gefühlet hat, sich auf eine befriedigende Weise über die Grenzen der Sinnlichkeit hinaus zu wagen; so schwer ist es ihr gleichwohl, den Hang hiezu zu unterdrücken, und sich zu überzeugen, daß außerhalb diesen Grenzen gar keine Entdeckungen für sie zu hoffen seyen. Allein wir dürfen uns hierüber gar nicht wundern. Denn der Grund dieses un-

unwiderstehlichen Hanges, die Grenzen der Sinnlichkeit zu überfliegen, liegt in der Natur unserer Vernunft selbst. Als ein Vermögen zu schließen, d. i. aus gegebenen Urtheilen andere herzuleiten, kann sie mit den ursprünglichen Begriffen und Grundsäzzen des Verstandes allein nicht zufrieden seyn, sondern sie muß schlechterdings durch ihre Vernunftschlüsse die Erkentnisse, die aus jenen Grundsäzzen möglich sind, so weit verfolgen, als es nur irgend angeht. Nun aber bleibt für sie, so lange das, was sie durch ihre Vernunftschlüsse ausgemittelt hat, etwas bloß Hypothetisches oder Bedingtes ist, noch immer die Frage nach der Bedingung desselben von neuem übrig. Also findet sie das Ziel und Ende ihrer Fragen und Schlüsse, die bey jedem Hypothetischen oder Bedingten eben dieselben bleiben, bloß bey dem Absoluten, oder Unbedingten. Auf diese Weise sieht sich unsere Vernunft durch ihre eigene Natur aufgefordert, sich das Gesez vorzuschreiben, in jeder Art der Vernunftschlüsse von Bedingung zu Bedingung so weit hinaufzusteigen, bis sie auf etwas kommt, was absolut und unbedingt ist, und so leitet eine jede mögliche Art der Vernunftschlüsse sie ganz natürlich und unausbleiblich auf einen besondern Begriff des Absoluten oder Unbedingten, d. i. auf eine besondere Idee. Da es nun drey verschiedene Arten von Vernunftschlüssen giebt, nämlich: categorische, hypothetische und disjunctive; so ist hieraus klar, daß es auch nur drey Arten von Ideen, d. i. von nothwendigen Vernunftbegriffen des Absoluten und Unbedingten geben könne. In den categorischen Vernunftschlüssen verfolgt die Vernunft die zusammengesezten Begriffe des Subjects im Obersazze durch neue Prosyllogismen so lange, bis

bis sie auf den einfachen Begriff eines Subjects kommt, das nicht weiter ein Prädicat anderer Subjecte ist. Dieses führt sie also auf die Idee eines absoluten Subjects, das nicht ein Aggregat vieler, sondern eine absolute Einheit ist. In den hypothetischen Vernunftschlüssen geht die Vernunft von der Bedingung im Obersazze durch Prosyllogismen so lange fort, bis sie in der Reihe derselben auf eine solche kommt, bey der sie stehen bleiben kann. Dieses führt sie auf die Idee eines absolut Unbedingten in jeder Reihe gegebener Bedingungen. In den disjunctiven Vernunftschlüssen sucht die Vernunft im Obersazze alle mögliche Prädicate auf, die etwa einem gegebenen Begriffe zukommen können, um hernach durch Ausschließung der übrigen, diejenigen zu bestimmen, die ihm nothwendig zukommen müssen, mithin sezt sie zur wirklichen Bestimmung der Prädicate, die einem gegebenen eingeschränkten Begriff zukommen, es als nothwendig voraus, daß sie die ganze Summe aller möglichen Prädicate kenne. Dieses führt sie also zur Idee von der absoluten Allheit aller möglichen Prädicate. Vermöge der ersten Idee sieht also die Vernunft die absolute Einheit des Subjects als die nothwendige oberste Bedingung eines jeden Subjects an, in welchem Vielheit, mithin Zusammensezzung befindlich ist, und da man unter dem Subject, wenn man es metaphysisch für einen Gegenstand nimmt, eine Substanz versteht; so erzeugt sie sich hiedurch die Idee von einfachen Substanzen, und schließt hieraus, daß jede Substanz schon an sich einfach, oder ein Aggregat von lauter einfachen Substanzen sey. Und so macht sie sich nicht nur die physiologische Idee von einfachen Elementen der Materie, sondern auch vor-

zūg-

züglich die psychologische Idee von der einfachen Natur unsers denkenden Selbst. Vermöge der **zweiten** Idee betrachtet die Vernunft die absolute Allheit und Vollständigkeit der Reihe der Bedingungen, als die nothwendige oberste Bedingung eines jeden gegebenen Bedingten. Nun sezt erstlich jede gegebene Zeit die ganze verflossene, und jeder gegebene Raum den ganzen übrigen voraus. Daher macht sich die Vernunft die erste cosmologische Idee von einem absolut gegebenen Weltganzen, sowohl dem Raume, als der verflossenen Zeit nach. Ferner sezt jeder gegebene Grad der Realität immer kleinere Zwischengrade voraus. Daher macht sich die Vernunft die zweite cosmologische Idee von der absolut gegebenen Vollständigkeit in der Menge der realen Theile der Materie. Ferner sezt jede gegebene Wirkung die ganze Reihe der vorhergehenden Ursachen voraus. Daher macht sich die Vernunft die dritte cosmologische Idee von der absoluten Vollständigkeit in der Reihe der Ursachen. Endlich sezt jede Zufälligkeit der Existenz noch immer eine neue Bedingung voraus. Daher macht sich die Vernunft die vierte cosmologische Idee von einem absolut nothwendigen Wesen. Vermöge der **dritten** Idee sieht die Vernunft die absolute Allheit aller möglichen Prädicate als die nothwendige oberste Bedingung von jedem gegebenen Prädicate eines Subjects an. Da man nun unter Prädicaten, wenn man sie im metaphysischen Sinne von Gegenständen sagt, Realitäten der Substanz versteht; so macht die Vernunft sich endlich die theologische Idee von einer Substanz, die alle und jede Realitäten besizt.

So

So giebt es also bloß diese drey Arten von nothwendigen Vernunftideen, und in allen diesen drey Arten sieht die Vernunft das absolut Unbedingte als die oberste Bedingung an, zu welcher sie durch ihre Vernunftschlüsse nothwendig aufsteigen muß, wofern ihre Erkentniß von irgend einer Art des Bedingten systematische Vollständigkeit erlangen soll, und dieses ist allerdings richtig, indem leztere bey dem Bedingten, wo noch immer die Nachfrage nach einer weitern Bedingung übrig bleibt, nie erreicht werden kann. Da nun die Natur unserer Vernunft eben darin besteht, sich in jeder Art unserer Erkentnisse um systematische Vollständigkeit zu bewerben; so ist es ein nothwendiges Gesez unserer Vernunft, in ihren Schlüssen nie bey etwas Bedingtem stehen zu bleiben, sondern so lange fortzugehen, bis sie auf das absolut Unbedingte kommt, das die Reihe der Bedingungen vollendet. Allein eben hieraus erhellet, daß dieses Gesez, bis zum absolut Unbedingten aufzusteigen, nichts weiter, als ein Problem ist, das sich die Vernunft, da sie natürlicher Weise in ihren Erkentnissen systematische Vollständigkeit verlangt, um dieses Zweckes willen zu ihrer Befriedigung nothwendig aufgeben muß. Mithin hat die Idee vom absolut Unbedingten zwar allerdings vollkommene subjective Gültigkeit, denn sie ist auf keine Weise willkührlich erdichtet, sondern die Vernunft dringt sie uns vermöge ihrer Natur selbst auf eine nothwendige und unvermeidliche Weise auf. Aber hieraus folgt noch nicht, daß es auch in der That absolut unbedingte Gegenstände gebe, und daß also die Idee von denselben auch objective Gültigkeit habe. Denn da die Vernunft sie bloß als ein regulatives Bedarf zur systematischen

tischen Vollständigkeit ihrer Erkentnisse erzeugt; so bleibt es hiebey an sich noch ganz unentschieden, ob die Gegenstände unserer Erkentniß auch wirklich so beschaffen seyen, daß für unsere Erkentniß von ihnen systematische Vollständigkeit zu erlangen sey. Wenn daher die Vernunft das absolut Unbedingte als einen Gegenstand ansieht, der durch jedes gegebene Bedingte schon mitgegeben ist, und sich auf diese Weise aus bloßen Begriffen den synthetischen Grundsaz schafft: wenn das Bedingte gegeben ist, so ist auch das absolut Unbedingte gegeben; so begeht sie einen zwar sehr versteckten, aber dennoch unleugbaren Trugschluß, indem sie den Begriff des absolut Unbedingten, den sie sich bloß zu ihrer Befriedigung als ein Problem aufgab, nun ohne weitere Deduction, d. i. ohne irgend einen Beweis von der Befugniß hiezu, unmittelbar für einen objectiv gültigen Begriff erkläret, der sich wirklich auf Gegenstände bezieht. Da indessen die Ideen von absolut unbedingten Gegenständen ein so unentbehrliches Bedarf für unsere Vernunft sind, um den systematischen Zusammenhang unserer Erkentnisse vollendet zu sehen; so ist es ganz natürlich, daß auch der scharfsinnigste Philosoph nicht nur einen unvermeidlichen Hang zu jenem Trugschlusse in sich fühlen, sondern daß es ihm auch selbst dann, wenn er die Täuschung desselben schon wirklich einsieht, noch immer sehr schwer werden muß, sich von derselben gänzlich loszureißen.

So sind denn durch die Kantsche Critik alle jene fünf Aufgaben über die Möglichkeit und die Grenze reiner Vernunfteinsichten vollständig aufgelöst, aber auf eine Art, wie

wie es vielleicht kein Weltweiser vermuthet hat. Nach ihr ist nun die Möglichkeit reiner Vernunfterkentnisse a priori, dergleichen die Metaphysik liefern soll, festgestellt, allein sie erstrecken sich nicht weiter, als auf die Sinnenwelt, mithin bloß auf die Bestimmung der allgemeinen und nothwendigen Gesezze der Natur. Es ist also zwar allerdings eine ganz apodictisch gewisse Metaphysik möglich, aber nicht eine solche, wie man bisher geglaubt hat, die, nach der Anzeige ihres Namens, über das, was jenseits der Physik, d. i. außerhalb den Grenzen der Natur befindlich ist, dogmatisch urtheilen soll, sondern die ganze mögliche Metaphysik, sofern sie dogmatisch verfahren soll, ist nichts weiter, als eine Metaphysik der Natur. Der Ontolog giebt sich daher sehr unrechtmäßig das stolze Ansehen, als ob er ausspähen könne, wie jedes Ding, ohne Rücksicht auf unsere Sinnlichkeit, an sich selbst beschaffen seyn müsse; alles, was er leisten kann, schränkt sich bloß auf die Zergliederung unserer reinen Verstandesbegriffe ein. Der Psycholog täuscht sich durch lauter Paralogismen, wenn er über das, was uns unser innerer Sinn von unserm denkenden Ich lehret, hinausgehet, und seine einfache unzerstörbare Natur zu beweisen sucht. Der Cosmolog verfällt nicht nur bey seinen Untersuchungen über die Weltgröße, den Weltanfang und die Menge der Theile der Materie in lauter Unsinn, er mag hierin behaupten, was er wolle, indem er sich mit offenbaren Undingen beschäftiget, sondern er giebt auch seinem Gegner jedesmal die Waffen zum gewissen Siege in die Hände, wenn er in den Fragen über die metaphysische Freiheit unserer Handlungen und über das Daseyn eines absolut

noth-

nothwendigen Wesens den Beweis übernimmt, er mag ihn entweder für die Freiheit und für ein nothwendiges Wesen, oder für das Gegentheil führen. Der natürliche Theolog bildet sich endlich vergebens ein, das Daseyn des vollkommensten Wesens entweder aus dem bloßen Begriffe desselben, oder auch aus der bewundernswürdigen Ordnung und Zweckmäßigkeit, die im ganzen Naturreiche überall so auffallend hervorleuchtet, apodictisch herleiten zu können. Denn die Gewißheit vom Daseyn Gottes und eines zukünftigen Lebens beruhet nicht auf Speculationen, sondern sie ist bloß ein Glaube, aber ein Glaube, zu welchem uns unser ganzes practisches Interesse auffordert, ohne den das ganze System der Sittlichkeit, mithin der ganze Werth der Menschheit wegfiele.

Diesem zu Folge nimmt die Kantsche Critik alle metaphysische Systeme, die bis jezt vorhanden sind, ohne Ausnahme, als Contrebande in Beschlag. Also giebt es nach ihr zur Zeit noch gar keine Metaphysik. Und diese Behauptung gründet sich nicht etwa auf bloße Gründe der Wahrscheinlichkeit, oder auf ein muthmaßendes Meynen, sondern auf lauter apodictische Beweise a priori, denn auf solche allein hat Kant seine ganze Critik aufgeführt. Mithin ist es entweder apodictisch entschieden, daß alle bisherige metaphysische Systeme leere Sophistereien sind, und daher eine gänzliche Reform der Metaphysik schlechterdings nothwendig ist, oder man muß zeigen, daß die Beweise der Vernunftcritik fehlerhaft,

seyen,

seyn, und die apodictische Gewißheit nicht haben, die der Verfasser ihnen zuschreibt. Kurz: dieses wichtige und tiefsinnige Werk muß schlechterdings von Kennern geprüft, und zwar aufs strengste und genaueste geprüft werden. Das Resultat dieser Prüfung mag ausfallen, wie es wolle; so muß die Philosophie dadurch unausbleiblich gewinnen, ja ich getraue mir, zu sagen, daß die Critik des Verfassers selbst auf den Fall, wenn sie etwa die Probe nicht aushielte, dennoch in der Metaphysik Epoche machen, und unserer Art zu philosophiren wenigstens eine ganz neue Richtung geben würde. Denn die Aufgaben, die sie einmal über die Möglichkeit objectiv gültiger Erkentnisse a priori, auf die Bahn gebracht, sind von der Beschaffenheit, daß jeder gründlicher Forscher der Wahrheit nothwendig auf eine befriedigende Auflösung derselben bedacht seyn muß. Denn sonst wäre jezo der Scepticismus unwiderlegbar. Gesezt also auch, die Auflösung, welche Kant gegeben, erhielte nicht den allgemeinen Beytritt der Weltweisen, so muß es nothwendig eine andere geben, folglich müste jeder Philosoph sich in diesem Falle gedrungen fühlen, dieselbe aufzusuchen. Und so ist nunmehr zu hoffen, daß, es sey auf dem Kantschen, oder irgend einem andern Wege, es doch endlich einmal zur völligen Entscheidung kommen werde, was wir eigentlich

apodictisch wissen können, und wo dagegen unsere ganze speculative Philosophie aufhöre.

Soll aber durch die Vernunftcritik dieser wichtige Vortheil für die Philosophie entspringen; so wäre es, meinem Bedünken nach, wohl sehr zu wünschen, daß man sich bey derselben folgende Regeln zum unverbrüchlichen Gesezze machte:

1) Man verschreie nicht, wie schon zum Theil geschehen, das Werk des Verfassers, als eine zu weit getriebene Grübeley, und als eine unnöthige, nur verwirrende philosophische Sprachneuerung. Denn das wäre nicht Prüfung, sondern eine Abfertigung, die einestheils ein sichtbarer Beweis wäre, daß man den Verfasser nicht verstehe, anderntheils aber einen sehr hohen Grad von Zuversicht zu seinen einmal angenommenen Grundsäzzen verrathen würde, eine Abfertigung, die um so beleidigender wäre, da sie einen Mann träfe, dessen philosophisches Genie die gelehrte Welt schon längst so sehr geschäzt, und ein Gebäude, dessen Aufführung die schärfsten und mühsamsten Untersuchungen durch eine Reihe von Jahren erfordert hat.

2)

2) Man klage nicht über den Mangel der Popularität, der den Untersuchungen, welche die Critik zum Gegenstande hat, eigenthümlich zu seyn scheine. Untersuchungen, die man über die Möglichkeit unserer Erkentnisse selbst, mithin über die ersten Gründe derselben anstellt, müssen natürlicher Weise schwer, und daher Anfangs mit manchen Dunkelheiten umgeben seyn. Aber sie nur erst von allen Seiten durchgearbeitet, und zur völligen Entscheidung gebracht! Sie alsdenn nach und nach immer populärer zu machen, dürfte eben nicht ein sehr schwieriges Unternehmen seyn. Wenn von Popularität der Metaphysik die Rede ist; so kann man hier ohnehin nicht eine solche meynen, die es auch für den gemeinen, ganz ungeübten Verstand wäre; denn noch kenne ich keine Metaphysik, die auch für unphilosophische Köpfe populär wäre, und im eigentlichen Sinne des Worts eine Volksmetaphysik genannt werden könnte, und den Grund zu einer solchen zu legen, hat auch Kant in seiner Critik sich freylich nie zum Zwecke gesezt. Ein metaphysisches System nenne ich populär, wenn es jedem geübten Denker verständlich ist. Für diesen aber, dünkt mich, muß das System der Critik, schon aus dem Abriß,

den ich davon gegeben habe, klar und verständlich seyn.

3) Man appellire nicht, nach der immer mehr herrschend werdenden Mode unsers Zeitalters, an die gesunde Vernunft, oder den gemeinen schlichten Menschenverstand. Dergleichen Appellation, die schon in jedem gesitteten Umgange Beleidigung ist, ist es um so mehr gegen Gelehrte, die eben über die wichtigsten Gegenstände der Vernunft ernsthaft und lehrbegierig nachforschen, und berechtiget sie völlig zur Gegenappellation an den Gerichtshof der gemeinen Höflichkeit und Bescheidenheit. Außerdem aber ist sie allemal ein Beweis, daß der Critiker keine Gründe mehr vorzubringen weiß, und zugleich nicht Lust hat, in den Gegenstand der Untersuchung tiefer einzudringen, denn getrauet er sich noch, etwas Gründliches sagen zu können, so hat er eine solche Zuflucht, die nur die Freistatt der Unwissenheit und Bequemlichkeit ist, nicht nöthig. Gesunder Verstand ist ein solcher, der richtig urtheilt. Gemeiner schlichter Verstand ist der, der ohne künstliche Regeln geradezu urtheilt. Ob nun beides Synonymen sind, überlasse ich dem Urtheil eines jeden. Wenigstens sind unsere

unsere bisherigen metaphysischen Systeme nicht Producte des gemeinen schlichten Verstandes. Wenn daher Kant den Verdacht schöpft, daß sie Producte eines ungesunden, durch eine sophistische Dialektik verdorbenen Verstandes sind, und das Gegründete dieses Verdachts durch unmittelbare Zergliederung unsers Verstandesvermögens apodictisch zu beweisen sucht; so kann, dächte ich, die Berufung auf den gesunden Menschenverstand wohl nirgends unschicklicher angebracht werden, als bey der Beurtheilung eines Werks, das eben damit umgeht, die Rechte des gesunden Menschenverstandes gegen jede Sophisterey einer durch dialectische Künste verdorbenen Vernunft in Sicherheit zu stellen.

4) Man abstrahire von allen bisherigen metaphysischen Systemen, und prüfe die Vernunftcritik bloß durch sie selbst, und nach ihrem eignen Verfahren. Diese Regel muß ganz unausbleiblich beobachtet werden, wofern nicht aus der ganzen Prüfung ein eckelhaftes Schulgezänk und ein leerer Wortstreit entstehen soll. Denn da die Vernunftcritik erst die Möglichkeit der Metaphysik untersucht; so könnte wohl nichts wider-

sinniger seyn, als wenn der Prüfer seine eigene Metaphysik, die eben von der Vernunftcritik bezweifelt wird, als ein Richtmaaß zur Beurtheilung der leztern gebrauchen wollte. Will man daher den Werth oder Unwerth der Vernunftcritik richtig beurtheilen; so muß man bey der Beurtheilung eines jeden ihrer Säzze sich immerfort erinnern, daß außer dem Sazze des Widerspruchs jeder andere Grundsaz, dessen wir uns hier bedienen wollen, eben zu denen gehört, deren Gültigkeit erst durch die Vernunftcritik entschieden werden soll. Da nun die Vernunftcritik selbst, ohne Rücksicht auf irgend ein schon vorhandenes System, bloß durch unmittelbare Zergliederung unsers Vernunftvermögens möglich ist; so gilt dieses aus eben dem Grunde auch wiederum von der Prüfung derselben, mithin ist kein anderer Weg hiezu möglich, als daß man die von der Critik unternommene Zergliederung des Vernunftvermögens Schritt vor Schritt verfolget, und zusieht, ob sie vollständig, oder mangelhaft sey. Hieraus aber ist zugleich klar, daß eine gründliche Prüfung der Vernunftcritik eben so schwer, ja vielleicht noch schwerer seyn muß, als sie selbst, und daß also erst oft wiederholtes reifes Nachdenken über die Natur unsers Verstandes nöthig

thig ist, wenn man sich an eine gründliche Beurtheilung dieses Werkes wagen will.

5) Man gehe geradezu auf den Hauptzweck des Werks, und prüfe daher nach der Reihe eine jede Auflösung, welche die Critik von den oben angezeigten fünf Hauptaufgaben gegeben hat. Denn diese machen nicht nur ihren ganzen Endzweck aus, sondern sie sind auch ihrer Natur nach so beschaffen, daß jede folgende Auflösung schon die Auflösung der vorhergehenden Aufgaben voraussezt. Eine zweckmäßige Prüfung, die die Berichtigung und Erweiterung der Wissenschaft befördern soll, muß nie von Nebendingen anfangen, sondern allemal geradezu das Fundament untersuchen, auf welchem das Lehrgebäude aufgeführt ist. Bey der Vernunftcritik aber ist dieses um so mehr nöthig. Denn in dieser ist die synthetische Lehrmethode das ganze Werk hindurch mit solcher Strenge beobachtet worden, daß fast durchgehends jeder einzelne Beweis völlig unverständlich und einer kaum vermeidlichen Misdeutung unterworfen ist, wofern man sich nicht bereits die ganze vorhergehende Ideenfolge des Verfassers bekannt gemacht hat. Daher könnte keine Arbeit fruchtloser seyn, als wenn

 man

man seine Prüfung auf einzelne aus dem Zusammenhange gerissene Behauptungen richten wollte.

6) Da die Untersuchungen der Vernunftcritik bloß speculativ sind, so verfahre man auch bey ihrer Prüfung bloß speculativ, und enthalte sich daher aller Seitenblicke auf irgend ein Interesse. Denn das Resultat einer gesunden Speculation kann nie dem wahren Interesse der Menschheit entgegen seyn. Je mehr man daher bey speculativen Nachforschungen von aller Rücksicht auf lezteres abstrahirt, desto ungezweifelter muß unsere Ueberzeugung werden, daß das, was unser wesentliches Interesse angeht, auf Stüzzen ruht, die keine speculative Spitzfindigkeit erschüttern kann. Wollte man dagegen das Interesse schon in die Untersuchung selbst einflechten; so würde man das Resultat derselben schon zum voraus auf eine versteckte Art in sie hineinlegen, und die Beurtheilung würde also natürlicher Weise einseitig und parteiisch werden. Ich zweifele nicht, daß die strenge Beobachtung dieser Regel manchem Prüfer sehr schwer werden dürfte. Die Critik der reinen Vernunft ist ein Werk, das unser Interesse auf mannigfaltige Art angeht. Dieses Werk, das man, in Ansehung der

Fein-

Feinheit und Tiefe der darin enthaltenen Abstractionen, beinahe den Stolz der menschlichen Vernunft nennen könnte, ist gleichwohl die äußerste Demüthigung derselben. Es spricht ihr alles Vermögen, sich mit ihren Begriffen, Urtheilen und Schlüssen über das Feld der Sinnlichkeit hinaus erheben, und sich von irgend etwas, was kein Gegenstand möglicher Erfahrung ist, den geringsten Begriff machen zu können, gänzlich und zwar mit apodictischer Gewißheit ab, und erklärt daher alle bisherige metaphysische Systeme, sofern sie sich über gedachtes Feld hinausgewagt, für bloße Sophistereien. Für die Eigenliebe der menschlichen Vernunft, die so gern mit ihrem Allwissen groß thut, ist die Kantsche Critik also gar nicht schmeichelhaft, und dem Weltweisen, der sich im ruhigen Besizze seiner metaphysischen Lehrsäzze schon gleichsam durch das Verjährungsrecht gesichert hielt, muß es natürlich befremdend seyn, denselben so ganz und gar für Usurpation erklärt zu sehen. Ausserdem scheint die Vernunftcritik auch unser practisches Interesse zu afficiren. Die Erkentniß Gottes, die Freiheit des Willens, und die Unsterblichkeit unserer Seele, sind die Grundpfeiler aller Religion und Sittlichkeit. Diese wichtige Wahrheiten apodictisch

und aufs strengste zu beweisen. Es wäre für die Metaphysik, als die Grundwissenschaft der menschlichen Vernunft, beschämend das Gegentheil gewesen. Die Vernunftcritik aber erklärt nicht nur alle diese Beweise für Trugschlüsse, sondern demonstrirt es zugleich, daß die menschliche Vernunft zwar ganz unfähig ist, diese Sätze zu widerlegen, aber sich auch eben so wenig im Stande befinde, sie zu beweisen. Sie zeigt daher, daß die Freiheit des Willens in metaphysischer Bedeutung ein Problem sey, das die Moral gar nicht afficirt, indem für diese das Daseyn der practischen Freiheit, das ein Erfahrungssaz ist, schon völlig hinreicht, Gott und Unsterblichkeit aber nicht Gegenstände des Wissens, sondern des Glaubens sind, und zwar eines solchen, den unser ganzes practisches Interesse voraussezt. Die Vernunftcritik verändert also den Ort dieser wichtigen theoretischen Erkentnisse, und versezt sie aus der Metaphysik in die reine Moral. Sie hält nämlich die Moral für eine practische Metaphysik, die eben so, wie die theoretische Metaphysik der Natur, ganz unabhängig von aller Erfahrung, als eine reine Vernunftwissenschaft a priori feststeht, mithin apodictisch gewiß ist, deren Grundsäzze aber, da sie aufs Thun gehen, Nichts

seyn

seyn würden, wenn sie ohne Effect wären, und aus diesem Grunde Gott und ein künftiges Leben eben so nothwendig voraussezzen, so nothwendig sie selbst sind. Die Veränderung, welche die Vernunftcritik in der Behandlung dieser großen Wahrheiten vornimmt, ist daher allerdings von solcher Wichtigkeit, daß unsere Weltweisen sich billig beeifern müssen, dieses Werk in seinem ganzen Zusammenhange auf das strengste zu prüfen. Allein eben daher ist es um so nöthiger, daß man gedachtes Interesse nicht in die Prüfung selbst einmische, sondern diese ganz unparteiisch ohne Rücksicht auf jenes anstelle, um desto sicherer auszumitteln, wohin jene Grundwahrheiten von Gott und unserer Seele eigentlich gehören, ob in die Sphäre unsers Wissens, oder bloß in die unsers moralischen Verhaltens. Hiezu kommt der Umstand, daß die Beurtheilung des erwähnten Interesse überhaupt noch zu voreilig seyn würde, weil der Verfasser sein System der reinen Moral, worauf hier alles ankommt, noch nicht herausgegeben hat. So viel ich einsehe, darf bey der Frage: ob Kant, oder irgend einer von unsern beliebtesten Metaphysikern Recht habe, der Moralist und Theologe nicht im geringsten bekümmert seyn. Gesezt, das Kantsche System wäre unwi-

unwiderlegbar, was würden wir denn in diesem Falle im der That verlieren? Hat man nicht das, was dasselbe beweiset, schon von jeher empfunden, nämlich: daß alle Versuche der Vernunft, sich über das Feld der Erfahrungen hinaus zu schwingen, für sie selbst noch immer unbefriedigend geblieben sind? Wo ist denn der Philosoph, der uns mit dem Innern der Dinge, wie sie ohne Beziehung auf unsere Empfindungen beschaffen sind, bekannt gemacht, und uns z. B. einen Begriff von dem eigentlichen Urstoff der Materie, oder von der Art, wie ein Körper in den andern wirken könne, gegeben hat? Wo sind denn die metaphysischen Beweise für die Freiheit unsers Willens, für die Unsterblichkeit unserer Seele, und für das Daseyn Gottes, die eine unwidersprechliche apodictische Gewißheit mit sich führen? Ist etwa Kant der erste Philosoph, der ihre Bündigkeit bezweifelt hat? Zeigt nicht schon die verschiedene Gestalt, unter welcher die Metaphysiker dieselben auftreten lassen, daß sie selbst die Schwierigkeit fühlen, ihre Gründlichkeit einleuchtend zu machen? Wo ich nicht sehr irre, so kann die Demüthigung, welche die menschliche Vernunft durch die Kantsche Critik leidet, redlichen Forschern der Wahrheit eben nicht so ganz

neu

neu und unerhört vorkommen, und das eigenthümliche dieser Critik in Bestimmung der Grenzen unserer Vernunft besteht nicht etwa darin, als ob ihre Grenzbestimmung selbst eine so ganz neue und unerwartete Lehre wäre, sondern bloß darin, daß sie dieselbe auf eine demonstrative Art a priori aus der Natur unserer Vernunft selbst zu beweisen sucht. Gesezt also, diese Demonstration wäre richtig, so wüsten wir nun das, was unparteiische Forscher schon längst vermuthet haben, mit völliger Gewißheit, so wäre es entschieden, daß auch die theoretischen Grundwahrheiten der natürlichen Religion nicht eine Sache des dogmatischen Wissens, sondern eines vernünftigen Glaubens sind, der aber eben so fest steht, als die strengste Demonstration, weil ohne ihn die ganze Bestimmung der Menschheit wegfiele, und der nun zugleich den Vortheil hätte, daß er wider alle speculative Angriffe, von welcher Art sie immer seyn mögen, schon a priori gesichert wäre, so hätte der Philosoph nun seine feste bestimmte Anweisung, statt unnüzzer theoretischer Grübeleyen über hyperphysische Gegenstände, vielmehr seine Nachforschungen ausser dem Felde der Natur desto sorgfältiger auf die Principien der reinen Moral zu richten, und die natürliche Theologie aus

diesen

diesen herzuleiten. Und hängt nicht dieses System selbst mit der Christlichen Religion sehr vortreflich zusammen? Wird die Göttlichkeit und das Wohlthätige derselben hier nicht desto einleuchtender, da es ein eben so unleugbares als merkwürdiges Factum in der philosophischen Geschichte ist, daß die gesunde und richtige Gotteserkentniß, welche jezt die Welt beglückt, ein Kleinod ist, das wir keinen Speculationen grübelnder Metaphysiker, sondern lediglich der Bekanntmachung der unverbesserlich reinen Sittenlehre des Christenthums zu verdanken haben? Ist es erwiesen, daß selbst die natürliche Erkentniß Gottes nicht auf Wissen, sondern bloß auf Glauben beruhet; so muß dieses um so mehr von der geoffenbarten gelten, so ist auch erwiesen, daß es ein sehr armseliger Eigendünkel des Vernünftlers ist, wenn er sich für fähig hält, zuversichtlich zu entscheiden, was dem vollkommensten Wesen anständig oder unanständig sey, und was für Rathschlüsse dasselbe zum Wohl seiner Geschöpfe fassen könne, oder nicht; so ist es also auch erwiesen, daß alle metaphysischen Einwürfe wider die Geheimnisse der Religion nichts weiter, als leere Sophistereyen seyn können, mit so einer hohen Mine von philosophischer Weisheit sie immer auftreten mögen.





